الخلاف اللفظي

عند الأصوليين

تأليف
الأستاذ الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة
الأستاذ بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المجلد الأول

مكتبة الرشد
الرياض

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الثانية

١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م



مكتبة الرشد للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية - الرياض - طريق الحجاز
ص ب: ١٧٥٢٢ - الرياض: ١١٤٩٤ - هاتف: ٤٥٨٣٧١٢
تلكس: ٤٠٥٧٩٨ - فاكس ملي: ٤٥٧٣٣٨١

فرع القصيم - بريدة - حي الصفراء - طريق المدينة
ص ب: ٢٣٧٦ - هاتف: ٣٢٤٢٢١٤ - فاكس ملي: ٣٢٤١٣٥٨

فرع المدينة المنورة - شارع أبي ذر الغفاري - هاتف ٨٣٤٠٦٠٠

فرع مكة المكرمة - هاتف: ٥٥٨٥٤٠١ - ٥٥٨٣٥٠٦

فرع أبها - شارع الملك فيصل

فرع الدمام - شارع ابن خلدون - مقابل الإستاد الرياضي

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الخلاف اللفظي

عند الأصوليين

تأليف

الأستاذ الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة
الأستاذ بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المجلد الأول

مكتبة الرشد
الرياض

ح عبد الكريم بن علي بن محمد النملة ،١٤١٧ هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد
الخلاف اللفظي عند الاصوليين ـ الرياض
٣٧٨ ص ، ١٧ ـ ٢٤سم
ردمك ٧ ـ ٣٠٥ ـ ٣١ ـ ٩٩٦٠
١ ـ إصول الفقه أ ـ العنوان
ديوي ٢٥١ ٠٨٥٣ / ١٧

رقم الإيداع : ٠٨٥٣ / ١٧
ردمك : ٧ ـ ٥٠٣ ـ ٣١ ـ ٩٩٦٠

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه، ونتوب إليه، ونعوذ به من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مُضل له، ومن يُضلل فلا هادي له، ونصلي على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد :

فإنَّه يتردد كثيراً بين طلاَّب العلم والمنتسبين إليه أن الأُصوليين ـ في بعض المسائل الأُصولية ـ يختلفون فيما بينهم على مذاهب، يأتي أصحاب كل مذهب بأَدلته، مع الأَجوبة عن اعتراضات الخصم، ومناقشاته في حين أَن هذا الخلاف لفظي لا يترتب عليه أَي أَثر، لأَنهم متفقون على المعنى في الحقيقة.

وهؤلاء اختلفوا:

فمنهم من يقول: أَكثر المسائل الخلافية في أصول الفقه الخلاف فيها لفظي.

ومنهم من يقول: إن أَكثر مسائل الخلاف في أُصول الفقه الخلاف فيها معنوي، والأَقل منها قد جاء الخلاف فيها لفظياً.

ومنهم من ينفي أن يكون فيها خلاف لفظي.

ومنهم من توسط.

فأردت أن أُجلي ذلك، وأُبيِّنه، وأُحقِّق فيه، فقمت باستقراء، وتتبع، ودراسة مسائل أُصول الفقه، فبان لي ـ بعد ذلك ـ أنه يوجد مسائل خلافية في أُصول الفقه الخلاف فيها معنوي.

كما أنه يوجد مسائل خلافية الخلاف فيها لفظي.

أَما المسائل الخلافية التي كان الخلاف فيها معنوياً، أَي: يترتب عليه أَثر وفائدة فلم أذكرها في هذا البحث.

أَما المسائل الخلافية التي جاء الخلاف فيها لفظي ـ أَي: لا يترتب عليه أَي أَثر ـ أَو المسائل التي اختلف في الخلاف فيها هل هو معنوي أَو لفظي؟ فقد ذكرتها في هذا البحث مع دراستها، وبيان وجه الحق فيها.

* **فموضوع البحث هو:**

«الخلاف اللفظي عند الأُصوليين».

ويتناول هذا الموضوع ما يلي:

أولاً : بيان مسائل الخلاف في أُصول الفقه التي كان نوع الخلاف فيها لفظياً قولاً واحداً مع التوجيه والاستدلال لذلك.

ثانياً : بيان مسائل الخلاف في أُصول الفقه التي اختلف العلماء في نوع الخلاف فيها هل هو لفظي أَو معنوي؟ والتحقيق في ذلك، وبيان الراجح، وسبب الترجيح، وسيأتي لذلك زيادة بيان في «حقيقة الخلاف اللفظي» في المبحث الأول من التمهيد.

والأسباب التي دعتني للكتابة فيه كثيرة، ومنها:

أولاً: أهميته وفائدته وسيأتي ذكر ذلك بالتفصيل في المبحث الثالث من التمهيد.

ثانياً: أنه لم يسبق بحثه بشكل مستقل مفصَّل يعتني بتحقيق ودراسة نوع الخلاف أهو لفظي أو معنوي؟ ويعتني بجمع مسائله وأطرافه، واستنباط أسباب الخلاف اللفظي.

ثالثاً: أن هذا البحث يتيح للباحث فرصة الوقوف على منشأ الخلاف في هذه المسألة أو تلك، وهذا يساعد في بناء الناحية العلمية لدى الباحث، وييسر له معرفة مقاصد العلماء فيما يقولون وإراداتهم.

رابعاً: أن بعض الأُصوليين قد أَشار في نهاية بعض المسائل الأُصولية إلى أَن الخلاف لفظي[1] ـ وهذا لا ينكره أَحد ـ ولكن يلحظ على ما ذكره هؤلاء ما يلي:

١ ـ أَن ذكرهم لذلك جاء مختصراً جدًّا في آخر بعض المسائل الأُصولية.

٢ ـ أَن بعض من يذكر ذلك لا يُعلل لكون الخلاف في هذه المسأَلة لفظياً.

٣ ـ أَن بعض من يذكر ذلك لم يتنبه إلى أَن هناك قولاً مخالفاً لما ذكره، وهو أَن الخلاف معنوي.

فأَردت أَن أَبحث الموضوع بشكل أَستفيد فيه مما ذكره هؤلاء العلماء،

---

(١) كتاج الدين ابن السبكي في «جمع الجوامع»، وابن التلمساني في «شرح المعالم»، والزركشي في «البحر المحيط»، والصفي الهندي في «نهاية الوصول» وغيرهم كما سيأتي ذكرهم أثناء ذكرنا للمسائل في الفصل الأول وما بعده إن شاء الله.

ومحاسن عملهم، وأضيف إليه ما فتح الله عليَّ به مما ستجده في هذا البحث لأُضيف بناء على بناء والله من وراء القصد.

ولما كانت المسائل الأصولية الخلافية التي كان الخلاف فيها لفظيــاً ـ أو قيل عنها ذلك ـ كثيرة ومتفرقة لا يحويها مجلد واحد، قمت بتخصيص هذا المجلد ـ وهو المجلد الأول ـ بذكر المسائل الخلافية التي كان الخلاف فيها لفظياً ـ أو قيل عنها ذلك ـ المتعلقة بالمقدمات والحكم الشرعي ـ فقط ـ مع ذكر مقدمة، وتمهيد لهذا البحث، وباقي المسائل الخلافية ستصدر فيما بعد إن شاء الله تعالى، وبحوله وقوته.

هذا ولقد تكلمت عن هذا سالكاً خطة تتكون من مقدمة، وتمهيد، وفصلين و«خاتمة».

أما المقدمة : فقد اشتملت على «بيان موضوع البحث» و«بيان الأسباب التي دعتني للكتابة فيه» و«بيان خطة البحث» و«ذكر المنهج الذي سلكته للكتابة فيه».

أما التمهيد : فهو في حقيقة الخلاف اللفظي، وأَسبابه، وفائدته، وفيه ثلاث مباحث:

المبحث الأَول : في حقيقته وبيان المراد منه.

المبحث الثاني : في أَسبابه.

المبحث الثالث: في فائدته.

أما الفصلان فهما :

* **الفصل الأول** : في مسائل الخلاف المتعلقة بالمقدمات،

وفيه تمهيد، وخمسة مباحث :

أمـــا التمهيـــد : فهو في بيان المقصود بالمقدمات.

أما المباحث فهي :

المبحـــث الأول : في مسائل الخلاف المتعلّقة بحقيقة أصول الفقه.

المبحث الثانـــي : في مسائل الخلاف المتعلّقة بالدليل.

المبحث الثالـــث : في مسائل الخلاف المتعلّقة بالنظر.

المبحث الرابـــع : في مسائل الخلاف المتعلّقة بالعلم.

المبحث الخامس : في مسائل الخلاف المتعلّقة بالعقل.

* الفصل الثاني : في مسائل الخلاف المتعلقة بالحكم الشرعي والتكليف به، وفيه تمهيد وأربعة مباحث :

أما التمهيد : فهو في تعريف الحكم الشرعي وبيان أقسامه.

أما المباحث فهي :

المبحث الأَول : في مسائل الخلاف المتعلقة بحقيقة الحكم الشرعي.

المبحث الثاني: في مسائل الخلاف المتعلقة بالحكم التكليفي، وفيه تمهيد وأربعة مطالب:

فأما التمهيد: فهو تعريف الحكم التكليفي، وبيان أنواعه.

أَما المطالب فهي :

المطلب الأَول : في مسائل الخلاف المتعلقة بالواجب.

المطلب الثاني : في مسائل الخلاف المتعلقة بالمندوب.

المطلب الثالث : في مسائل الخلاف المتعلقة بالمباح.

المطلب الرابع : في مسائل الخلاف المتعلقة بالمكروه.

المبحث الثالث : في مسائل الخلاف المتعلّقة بالتكليف.

المبحث الرابع : في مسائل الخلاف المتعلّقة بالحكم الوضعي.

وفيه تمهيد وثلاثةمطالب :

أما التمهيد : فهو في تعريف الحكم الوضعي، وبيان أقسامه.

وأما المطالب فهي :

المطلب الأول : في مسائل الخلاف المتعلقة بالسبب والشرط والمانع.

المطلب الثاني : في مسائل الخلاف المتعلقة بالصحة والفساد.

المطلب الثالث : في مسائل الخلاف المتعلقة بالعزيمة والرخصة.

وقد بلغ مجموع الخلافات التي درستها في هذا ألمجلد ـ مما يخص المقدمات والحكم الشرعي ـ خمس وخمسون خلافاً: منها تسع وأربعون خلافاً بان ـ بعد التدبُّر والتدقيق ـ أَن الخلاف لفظيّ لا ثمرة له.

والباقي بان واتضح ـ بعد الدراسة والتدبر والتدقيق والتحقيق ـ أن الخلاف فيها معنوي له ثمرة إما فقهية أو أصولية.

وبعض الخلافات داخلة تحت مسائل أخرى، وبعضها لها عنوان يخصها.

وقد بينت ذلك بالتفصيل أثناء بحثي.

وهي موزعة على الفصول والمباحث والمطالب المذكورة.
وهي مذكورة سرداً في الخاتمة، وفهرس الموضوعات.
أما الخاتمة فقد ذكرت فيها أهم نتائج البحث.
ولقد سلكت المنهج التالي للكتابة في هذا الموضوع:
أولاً : قمت بتتبع واستقراء جميع المسائل في جل كتب أصول الفقه المطبوعة منها والمخطوطة لجمع المادة العلمية لهذا البحث.
ثانياً : قمت بدراسة جميع مسائل أصول الفقه دراسة متأنية، وذلك لاستخلاص المسائل التي كان الخلاف فيها لفظياً، أو قيل عنه ذلك.
ثالثاً : استبعدت كل مسألة خلافية لها أثر في الفقه، أو لها أثر في أصول الفقه، أو لها أثر في أُصول الدِّين، أو ما يمكن أَن يكون لها أثر وإن لم يوجد مثال عليها، فإن هذه المسائل لاتدخل في الموضوع الذي أنا بصدده.
وسيأتي لذلك زيادة بيان عند بيان المراد بالخلاف اللفظي.
رابعاً : قبل الدخول في الفصل، أو المبحث، أو المطلب أُذكر تمهيداً يشتمل على ما يستدعيه المقام من تعريف لبعض المصطلحات، واختصر في ذلك؛ لأَن ذلك غير داخل في القصد الأَول، والأَهم من هذا البحث.
خامساً : قبل ذكر الخلاف في المسألة أقوم بتصوير المسألة، وأحرر محل النزاع فيها ـ باختصار ـ إذا لزم الأَمر.
سادساً : إذا حررت محل النزاع في المسألة أذكر مذاهب العلماء فيها، ناسباً كل مذهب لأَصحابه، معتمداً في ذلك على المصادر الأَصلية ـ باختصار ـ.

سابعاً : أقوم بذكر أهم دليل يستدل به أصحاب كل مذهب إذا لزم الأمر، ولا أُطيل في ذلك؛ لأن ذكر أدلة كل مسألة بالتفصيل ليس من موضوع بحثي، ولكن أذكر ذلك زيادة في إيضاح وجهة هذا المذهب أو ذاك، وزيادة في تصوير المسألة في ذهن القاريء الكريم، وقد يكون الحكم على الخلاف بأنه لفظي أو معنوي يحتاج إلى ذلك ويترتب عليه.

ثامناً : ذكر هذه التمهيدات من تعريف للمصطلحات، وتحرير محل النزاع، وذكر المذاهب، وأهم دليل لكل مذهب، هذا من باب ما لايتم الواجب إلا به فيكون واجباً، لأن بيان نوع الخلاف معتمد عليه فلابد منه.

تاسعاً : إذا ذكرت المذهبين في المسألة ـ أو المذاهب ـ وأهم دليل لكل مذهب أُبين نوع الخلاف.

فإن كان الخلاف لفظياً ـ فقط ـ أعلل ذلك، وأذكر من قال بذلك ـ إن وجد ـ.

وإن كان الخلاف قد اختلف فيه: فبعضهم قال: إنه لفظي، والبعض الآخر قال: إنه معنوي، أذكر القولين، ودليل كل قول، ثم أُرجح ما أراه صواباً، وأُبين سبب الترجيح.

عاشراً : إذا رجحت أن الخلاف معنوي، وليس لفظياً، أُبيِّن ثمرة الخلاف وفائدته بذكر عدد من المسائل التي يظهر أن هذا الخلاف قد أثَّر فيها، وأجيب عن وجهة نظر القائلين: إن الخلاف لفظي.

أما إذا رجحت أن الخلاف لفظي، وليس معنوياً أُبين علة ذلك، وأُجيب عن وجهة نظر القائلين: إن الخلاف معنوي.

حادي عشر : إذا كان في المسألة ثلاثة مذاهب أو أكثر فإني أُبين نوع

الخلاف بين المذهب الأول والثاني، ثم أُبين نوع الخلاف بين الأول والثالث وهكذا.

ثاني عشر : لقد تكلمت عن هذا الموضوع متحرياً الدقة فيه دون تعصب لرأي، أو تقليد بعيد عن الحق.

ثالث عشر: أشرت إلى مواضع الآيات من السور.

رابع عشر: خرجت الأحاديث والآثار.

خامس عشر : ترجمت لكل علم باختصار ـ ما عدا الأئمة الأربعة والخلفاء الأربعة، والمشهور من العلماء.

سادس عشر: وضعت فهرساً لموضوعات كل مجلد، وفهرساً لمصادر ومراجع كل مجلد لوحده، أما الفهارس العامة فأضعها في المجلد الأخير من هذه الدراسة وهي تشمل: فهرساً للآيات وفهرساً للأحاديث والآثار وفهرساً للأعلام، وفهرساً للطوائف والفرق والجماعات، والمذاهب وفهرساً للمسائل الفقهية، وفهرساً للمصطلحات والحدود، وفهرساً للمراجع والمصادر وفهرساً للموضوعات.

وأخيراً فهذا الجهد هو جهد من هو معرض للخطأ والصواب فلا عصمة لغير الرسل والأنبياء، ولا كمال لغير الله.

فإن وفقت فمن الله وحده هو ولي التوفيق، والحمد لله على ذلك. وإن كانت الأُخرى فمن نفسي والشيطان وأستغفر الله.

ويكفيني أني بذلت فيه جهداً ووقتاً لا يعلمه إلا الله سبحانه. فأرجو من الله العلي القدير ألا يحرمني ما رجوته منه من الأجر والثواب.

هذا ولا أدَّعى أني وفيت الموضوع حقه، ولا أني أصبت في كل ما قدمت، لأَني أقطع ـ ويقطع غيري ـ بأن أي باحث مهما بلغ من القدرة والجهد الذي بذله في بحثه لابد أن يكون في عمله نقص، وذلك لأَن النقص والخطأ والسهو من طبيعة البشر. والكمال لله وحده

والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه، وأن يجعله نافعاً، ولله الحمد أولاً وآخراً، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

كتبـــه

أ. د. عبدالكريم بن علي بن محمد النملة
الأستاذ بقسم أصول الفقه
بكلية الشريعة بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



التمهيد
في
حقيقة الخلاف اللفظي، وأسبابه، وفائدته

ويشتمل على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : في حقيقة الخلاف اللفظي.

المبحث الثاني : في أسباب الخلاف اللفظي.

المبحث الثالث : في فائدة الخلاف اللفظي.

المبحث الأول
في
حقيقة الخلاف اللفظي

* **الخلاف لغـــة** : مأخوذ من خَلَفَ يخلف، ومخالفة، يُقال: خالفته، ومخالفة، وخلافاً، ويُقال: «تخالف القوم واختلفوا» إذا ذهب كل واحد إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر[1].

وقد نسب الخلاف هذا إلى اللفظ، وهو: الملفوظ به، يقال: لفظت الأرض الميت قذفته، و«لفظ البحر دابة» أي: ألقاها إلى الساحل، ويُقال: «لفظ بقول حسن» أي: تكلم به، وتلفظ به، فهو ملفوظ[2].

واللفظ: هو كل ما يتلفظ به مما يتكون من حروف هجائية.

فالمقصود هنا: هو الخلاف المنسوب إلى اللفظ والعبارة فقط.

* **المراد بالخلاف اللفظي اصطلاحاً** :

لقد قال الشاطبي[3] في «الموافقات»[4] ـ مبيناً الضرب الثاني من

---

(١) انظر: المصباح المنير (١/ ١٧٩) «خلف» لسان العرب (٩/ ٩٠) «خلف».

(٢) انظر: المصباح المنير (٢/ ٥٥٥) «لفظ» لسان العرب (٧/ ٤٦١) «لفظ».

(٣) هو: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي، كان عالماً بالفقه والأصول، كانت وفاته عام (٧٩٠هـ) من مصنفاته: «الموافقات» و«الاعتصام» و«أصول النحو» انظر: نيل الابتهاج (٤٦ ـ ٥٠).

(٤) (٤/ ٢١٤).

الخلاف الذي لا يُعتد به: «والثاني: ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك».

وما قاله الشاطبي ـ هنا ـ هو: باختصار تعريف الخلاف اللفظي.

فهو يقصد: أن الظاهر من الخلاف في هذه المسألة ـ مثلاً ـ أنه خلاف حقيقي يترتب عليه آثار، ولكن بعد التحقق والتدبُّر والدراسة وجدنا أنه ليس بخلاف حقيقي، بل هو خلاف في عبارة واصطلاح فقط.

وذلك لأَنك قد تجد مذاهب وأقوال مختلفة في الظاهر، فإذا اعتبرتها، ودققت فيها وجدت أنها تتلاقى وتتفق في المعنى.

فالخلاف اللفظي إذاً: هو الاختلاف في اللفظ والعبارة والاصطلاح مع الاتفاق على المعنى والحكم.

أي أن أصحاب المذهبين ـ أو المذاهب ـ قد اتفقوا على المعنى، ولكن جاء الاختلاف في التعبير عن هذا المعنى.

فمثلاً كل فريق نظر إلى الموضوع من ناحية غير الناحية التي نظر إليها الفريق الآخر، فلم يتوارد القولان على محل واحد.

فمثلاً: من نظر إلى الموضوع من جهة كذا: قال ما قال؛ بناء عليه، ومن نظر إلى الموضوع من جهة كذا ـ غير الجهة الأُولى ـ قال ما قال: بناء على ذلك.

فالفريقان متفقان على المعنى، ولكن اختلف في النظر إليه.

وهذا ناشيء عن عدم إدراك كل فريق لمراد الآخر، وسيأتي ذكر ذلك في أَسباب الخلاف اللفظي.

محترزات هذا التعريف :

خرج من هذا التعريف كل مسألة اختلف فيها الأُصوليون وكان هذا الخلاف حقيقياً معنوياً، أي: ترتب عليه أَثر فقهي، أو عقائدي، أو أُصولي، فخرج ما يلي:

أولاً : كل مسألة خلافية في أصول الفقه أثر هذا الخلاف في الفروع الفقهية كالخلاف في مسألة «الشروع في المندوب» ومسألة «اقتضاء النهي الفساد» وعلى ذلك أكثر مسائل أُصول الفقه.

ثانياً : كل مسألة خلافية في أُصول الفقه قد أَثر هذا الخلاف في مسائل أُصول الفقه الأُخرى كالخلاف في مسألة: «دلالة العام هل هي قطعية أَو ظنية؟» فمن قال: إِنَّها قطعية قال: لا يقوى القياس وخبر الواحد على تخصيص العام، ومن قال إِنَّها ظنية قال: خبر الواحد والقياس يقويان على تخصيص العام.

ثالثاً: كل مسألةخلافية في أصول الفقه قد أثر هذا الخلاف في العقائد وأصول الدين كالخلاف في مسألة «تكليف ما لايطاق».

رابعاً : كل مسألة خلافية في أصول الفقه وفرض ـ مجرد فرض ـ أن لها مثالاً في الفقه كمسألة «الحرام المخير».

فهذه المسائل التي وردت في الأمور الأربعة السابقة لا تدخل في موضوع بحثي وهو : الخلاف اللفظي، لأَن الخلاف في هذه المسائل المذكورة في هذه الأُمور الأَربعة، وما شابهها خلاف حقيقي.

المبحث الثاني
في
أسباب الخلاف اللفظي

قد يقول قائل: ما سبب وجود الخلاف اللفظي في مسائل الخلاف الأُصولية؟

أقول ـ مجيباً عن ذلك ـ: إن وجود الخلاف اللفظي في مسائل أصول الفقه الخلافية له عدة أَسباب وإليك بيانها :

السبب الأَول : أَن كل فريق نظر إلى المسألة من جهة غير الجهة التي نظر إليها الفريق الآخر.

أي: أن هذا الفريق من العلماء فسَّر شيئاً بكذا، فقال ما قال، بناء عليه.

أَما الفريق الآخر فقد فسَّر هذا الشيء بغير ذلك التفسير الذي فسَّر به الفريق الأَول لذلك قال ما قال بناء عليه.

فمثلاً : اختلف العلماء في المندوب هل هو مكلف به أو لا؟ فذهب فريق إلى أَن المندوب مكلف به، وذهب آخرون إلى أنه ليس مكلفاً به.

فقلنا: إنَّ الخلاف هنا خلاف لفظي، لأَنه راجع إلى تفسير التكليف ماهو؟ فلم يتوارد الخلاف على محل واحد:

فمن فسَّر التكليف بأنه: إلزام ما فيه كلفة: قال المندوب ليس مكلفاً به؛ لأنه لا إلزام في طلب المندوب.

ومن فسَّر التكليف بأنه: الخطاب بأمر أو نهي: قال: المندوب من التكليف، فالفريقان متفقان على أن المندوب مطلوب إلاَّ أن أحدهما نفى عنه اسم التكليف؛ لعدم الإلزام في طلبه، والفريق الآخر أثبت له اسم التكليف، لوجود الكلفة في طلبه.

فهذا خلاف لفظي؛ لأنه لو نظر كل فريق إلى ما نظر إليه الآخر لم يختلفا.

فعَدَم التنبه إلى أن هذا الخلاف مبني على الاختلاف في شيء آخر جعل البعض يظن أن الخلاف حقيقي، وليس كذلك، كما سيأتي تفصيل هذا المثال في مكانه إن شاء الله، وستجد أمثلة كثيرة على هذا السبب[1].

السبب الثاني : عدم إدراك كل فريق لمقصد ومراد الفريق الآخر.

فمثلاً : اختلف الأصوليون في المراد بالعلة على أربعة مذاهب:

ففريق قال: إنَّ العلة: هي الموجب للحكم لا بذاته، بل بجعل الشارع.

وفريق آخر قال: إن العلة هي: المعرف للحكم.

وفريق ثالث قال: إن العلة هي: المؤثر في الحكم بذاته.

وفريق رابع قال: إن العلة بمعنى الباعث.

نُقِلَت هذه المذاهب على أنها مختلفة، وبعد الرجوع إلى كتب كل فريق من أصحاب المذاهب الأربعة السابقة وجدتهم يفسرون ما قالوه بتفسير يوافق تفسير الآخرين لما قالوه، فوجدتهم يتفقون على أن الموجب

---

(١) وهذا السبب قد أشار إليه الشاطبي في الموافقات (٤/ ٢١٦).

للأحكام الشرعية في الحقيقة هو الله سبحانه وتعالى، وأنه لا حاكم إلا الله، فالمؤثر حقيقة هو الله دون العلل والأسباب.

ولكن من نقل الاختلاف نظر إلى اللفظ فقط، ولم يرجع إلى كتب هؤلاء المختلفين؛ ليعرف مراد ومقصد كل فريق، فبسبب ذلك نقل على أنه خلاف حقيقي، وليس كذلك كما سيأتي تفصيل هذا المثال في مكانه إن شاء الله تعالى.

كذلك الخلاف في مسألة «تكليف المعدوم» فقد اختلف فيها على مذهبين: الأول يقول بأن المعدوم مكلف وهو للجمهور، والثاني أن المعدوم غير مكلف وهو للمعتزلة.

فمن نظر إلى هذا وأدلة الفريقين ـ على حسب ما تناقلته كتب جمهور الأصوليين ـ قال: إن الخلاف حقيقي، ولكن بعد الرجوع إلى كتب المعتزلة كالمغني لعبدالجبار بن أحمد[1]. والمعتمد لأبي الحسين البصري[2] وجدت أن المعتزلة يفسرون ما ذكروه في هذه المسألة بتفسيرات توافق مذهب الجمهور على أن المعدوم مكلف.

---

(١) هو: القاضي عبدالجبار أحمد بن عبدالجبار بن خليل الهمذاني أبو الحسن، كانت وفاته عام (٤١٥هـ) كان من علماء الأصول والحديث من مصنفاته «العمد في أصول الفقه» و«المغني في أصول الدين». و«شرح الأصول الخمسة» و«متشابه القرآن». انظر في ترجمته: طبقات الشافعية لابن السبكي (٥/ ٩٧) ميزان الاعتدال (٣/ ١٦) تاريخ بغداد (١/ ١١٣).

(٢) هو: محمد بن علي بن الطيب، أبو الحسين البصري، كانت وفاته عام (٤٣٦هـ) كان من علماء الأصول والكلام، من مصنفاته: «المعتمد» و«تصفح الأدلة».
انظر: تاريخ بغداد (٣/ ١٠٠)، شذرات الذهب (٣/ ٢٥٩) وفيات الأعيان (٤/ ٢٧١).

فبسبب عدم إدراك من نقل الخلاف لمقصد المعتزلة وإرادتهم نقل الخلاف على أنه خلاف حقيقي، وليس كذلك كما سيأتي بيان ذلك في موضعه، وسترى أمثلة غيرهما على ذلك السبب إن شاء الله تعالى.

السبب الثالث : اختلاف الاصطلاحات بين أصحاب المذاهب؛ حيث إنه يصطلح فريق من العلماء على ألفاظ ويتداولها من يؤيد مذهب ذلك الفريق وتنتشر في كتبهم في حين أن هذه الاصطلاحات لا يُعبِّر بها الفريق الآخر من العلماء، فيأتي من يجهل ذلك ويظن أن بينهما خلافاً حقيقياً.

فإذادقَّقت في اصطلاحات هؤلاء، واصطلاحات هؤلاء وجدت أنه لا فرق بينهما في المعنى والحقيقة.

وكثير من تعريفات الأُصوليين تعتبر أَمثلة على ذلك.

فمثلاً: خلاف الجمهور مع الحنفية في تفسير الرخصة، فإن كل فريق قد فسَّر الرخصة بعبارات وأَلفاظ غير الأَلفاظ والعبارات التي فسرها بها الفريق الآخر، ولكن عند التحقيق وجد أن الفريقين قد اتفقا على أَن الرخصة هي الأَمر الذي تغير من عسر إلى يسر بواسطة عذر في المكلف اقتضى التخفيف والتيسير مع قيام سبب الحكم الأَصلي الذي يعارضه مانع العذر لسبب راجع عليه.

فهنا قد ينقل بعضهم هذا الخلاف في تعريف الرخصة والمراد بها على أنه خلاف حقيقي، والسبب في ذلك عدم علمه أَن الاصطلاحين

---

(١) هذا السبب قد أشار إليه الشاطبي في الموافقات (٤/ ٢١٩).

متفقان في الحقيقة[1].

السبب الرابع : أن بعض العلماء ينظرون لذات الشيء، بينما البعض الآخر ينظر إلى ذلك الشيء مع ما يقارنه من أدلة خارجة عنه.

فبعض من يرى ذلك يظن أن هناك خلافاً حقيقياً بينهم، والصحيح أنه لا خلاف في الحقيقة وإنما الخلاف في اللفظ والاصطلاح.

فمثلاً : لما قال الشاطبي: إن حكم الرخصة الإباحة مطلقاً، وقال الجمهور: إن الرخصة قد تكون مباحة، وقد تكون مندوبة، وقد تكون واجبة.

ظن ظان أن هناك خلافاً بين الشاطبي والجمهور، والحق: عدم وجود خلاف حقيقي، فالجمهور والشاطبي قد اتفقوا على أن حكم الرخصة الإباحة.

ولكن الجمهور وصفوا الرخصة بالوجوب والندب؛ نظراً لأُمور خارجة عن الرخصة.

وقد بينت ذلك المثال بالتفصيل في مكانه.

هذا ما اتضح لي من أسباب الخلاف اللفظي في مسائل أُصول الفقه، وذلك من خلال دراستي وتدبري لتلك المسائل.

○ تنبيه : الشاطبي ـ رحمه الله ـ ذكر في «الموافقات»[1] أسباب نقل الخلاف الذي لا يُعتدُّ به في الشريعة كلها، وبعض ما ذكره خلافات حول لفظة واحدة وردت في الكتاب والسنة، وبعضها خلافات حول الاعتداد بالأقوال المنسوبة إلى إمام من الأئمة ثم رجع عنها، وبعضها يرجع إلى

---

(١) (٤/ ٢١٥ وما بعدها).

الاحتمالات التي يذكرها المفسر للقرآن أو الحديث، وبعضها يرجع إلى تنزيل المعنى على الحقيقة أو المجاز.

وبعض ما ذكره ينطبق مع بعض ما ذكرته، وقد أشرت إلى ذلك.

علماً بأن الأسباب التي ذكرتها هي: أسباب الخلاف اللفظي عند الأصوليين فقط، قد فهمتها من خلال تدبري للمسائل الأصولية التي كان الخلاف فيها لفظياً. والله أعلم.



المبحث الثالث
في
فائدة الخلاف اللفظي

قد يقول قائل: إذا كان الخلاف اللفظي لا يؤثِّر في الفقه، ولا في العقيدة، ولا في أُصول الفقه فما الفائدة من العلم به ودراسته والاهتمام به؟

أَقول ـ في الجواب عن ذلك ـ : إنِّي بدراستي وتدبُّري للمسائل الخلافية التي كان الخلاف فيها لفظياً قد اتضح أَن له فوائد، وقد بان لي من فوائده ما يلي:

* **الفائدة الأُولى** : أَن في بيانه ردّاً على أَعداء الإسلام، الذين يقولون: إن الدليل على أَن الإسلام ليس بشيء هو: كثرة الاختلافات بين علماء المسلمين في أَحكامه.

فبمعرفتنا لكون هذا الخلاف في هذه المسألة أو تلك خلافاً لفظياً يتبين قلة الاختلافات بين علماء الإسلام، ويبين أَن هؤلاء العلماء لم يختلفوا في المعنى والحقيقة، وإنما كان خلافهم في اللفظ والتعبير والاصطلاح ـ فقط ـ.

* **الفائدة الثانية** : أَن دراسة تلك المسائل الخلافية التي كان الخلاف فيها لفظياً تفيد طالب العلم والداعية إلى الله، حيث إذا طلع على مذاهب العلماء في هذه المسألة وأَدلة أَصحاب كل مذهب، ومناقشة أَصحاب كل

مذهب لأدلة أصحاب المذهب الآخر فإن هذا الداعية، أو أي طالب علم يعرف طرق المناظرة، والمجادلة، والرد على الخصوم بأسلوب مبني على أسس، وقواعد، وطرق تجعله يتبعها حتى يستطيع إقناع خصمه بسهولة ويسر دون تعصب، أو غضب.

فمناقشات العلماء فيما بينهم تعلم الإنسان كيف يناقش وكيف يستدل، وكيف يُقنع الآخرين بما يريد.

* **الفائدة الثالثة**: أن معرفتنا لكون الخلاف لفظياً في هذه المسألة أو تلك تؤدِّي إلى معرفة منشأ الخلاف في هذه المسألة أو تلك، وبذلك نعرف مقاصد العلماء فيما يقولون، ونعرف أن بعض المسائل مبنية على مسائل أخرى.

* **الفائدة الرابعة** : أن معرفة كون الخلاف لفظياً في هذه المسألة ـ مثلاً ـ تؤدِّي إلى معرفة اصطلاحات المذاهب الإسلامية ـ كلها ـ وإذا عرف تلك الاصطلاحات يستطيع أن يجادل ويناظر كل طائفة بأسلوبهم واصطلاحاتهم، وبهذا يسهل الإقناع والتفاهم.

هذا ما بان لي من فوائد معرفة الخلاف اللفظي، والله أعلم بالصواب.

الفصل الأول
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالمقدمات

ويشتمل على تمهيد وخمسة مباحث :

أَما التمهيـــد : فهو في بيان المقصود بالمقدمات.

أما المباحـث فهي:

المبحـث الأَول : في مسائل الخلاف المتعلقة بحقيقة أصول الفقه.

المبحث الثانـي: في مسائل الخلاف المتعلقة بالدليل.

المبحث الثالث: في مسائل الخلاف المتعلقة بالنظر.

المبحث الرابع: في مسائل الخلاف المتعلقة بالعلم.

المبحث الخامس : في مسائل الخلاف المتعلقة بالعقل.

رفع

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

التمهيـــــد:

في

بيان المقصود بالمقدِّمات

المقدمات: جمع مقدمة، والمقدمة ـ بكسر الدال وبفتحها ـ تطلق على ـ ما يتوقف عليه الأَبحاث الآتية ـ وتطلق على غير ذلك، لكن ما ذكرناه هو المناسب.

ومقدمة العلم هي: اسم لما تتوقف عليه مسائله مثل معرفة حدوده، وغايته، وموضوعه.

ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه تقدم أَمام المقصود: لارتباط له بها، وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها العلم أو لا[1].

ومقدمات أصول الفقه كثيرة جداً، وتختلف مناهج الأصوليين في ذلك، فبعضهم يطيل فيها، والبعض الآخر يحتصر، وفريق ثالث يتوسط.

وهذا الفصل مخصَّص لبيان المسائل المتعلقة بالمقدمات التي كان الخلاف فيها لفظياً، أَو مختلفاً فيه.

ولقد عثرت على عدد من المسائل المتصلة بذلك، وقسَّمت ذلك إلى خمسة مباحث، وإليك بيانها:

---

(١) انظر: التعريفات للجرجاني (ص٢٢٥)، شرح الكوكب المنير (١/ ٣٢).

المبحث الأول :

في

مسائل الخلاف المتعلقة بحقيقة أصول الفقه

ويشتمل على تمهيد، ومسألتين:

أما التمهيد فهو في تعريف أصول الفقه.

أما المسألتان فهما:

* **المسألة الأولى** : مسائل أصول الفقه هل هي قطعية أو ظنية ؟

* **المسألـة الثانية** : هل أصول الفقه أدلته الدالة عليه، أو العلم بتلك الأدلة؟

التمهيـــــد
في
تعريـف أصـول الفقــه

الأُصول: جمع أَصل: والأَصل في اللغة: ما ينبني عليه غيره.

وقيل: الأَصل ما يستند وجود ذلك الشيء إليه.

وقيل: هو المحتاج إليه، وقيل: ما يتفرع عنه غيره[١].

والأَصل في الاصطلاح يطلق على الدليل، ويطلق على الرجحان، ويطلق على القاعدة المستمرة، ويطلق على الصورة المقيس عليها[٢].

والمراد من الأَصل في علم الأُصول: هو الأَول، فأُصول الفقه هي: أدلة الفقه[٣] وأُصول الفقه في الاصطلاح هو: «معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد»[٤].

وقيل: إنه: أدلة الفقه وما يتوصل به إلى الأَدلة على سبيل الإجمال[٥].

---

(١) انظر: المعتمد (١/ ٩) التمهيد لأَبي الخطاب (١/ ٥)، المحصول (١/ ١/ ٩٠)، الكاشف (١/ ٣/ أ)، الإبهاج (١/ ٢١)، شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ٢٥).

(٢) انظر: البحر المحيط (١/ ١٧)، فواتح الرحموت (١/ ٨)، شرح الكوكب (١/ ٣٩).

(٣) انظر: البرهان (١/ ٨٥)، شرح اللمع (١/ ١٦٣)، المستصفى (١/ ٥)، الأَحكام للآمدي (١/ ٧)، الروضة (ـ/ ٦٠).

(٤) هذا تعريف البيضاوي في المنهاج (١/ ٣٣) مع شرح الأَصفهاني.

(٥) هذا تعريف أبي إسحاق الشيرازي في شرح اللمع (١/ ١٦١).

وقيل: غير ذلك[1].

وسيأتي زيادة بيان لذلك في المسألة الأولى التالية.

ولقد عثرت على مسألتين تخص موضوع بحثي مما يخص حقيقة أصول الفقه، وإليك بيانهما:



(١) سيأتي بيان ذلك في المسألة الأولى من هذا المبحث.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المسألة الأولى

هل أصول الفقه: أدلته الدالة عليه، أو العلم بتلك الأدلة؟

لقد اختلف الأصوليون في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن أصول الفقه: أدلة الفقه الدالة عليه.

ذهب إلى ذلك كثير من الأصوليين، منهم إمام الحرمين[١] حيث قال في «البرهان»[٢]: «إن أصول الفقه هي: أدلته، وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية» ومنهم أبو إسحاق الشيرازي[٣] حيث قال في «شرح اللمع»[٤]: أصول الفقه: أدلة الفقه وما يتوصل به إلى الأدلة على سبيل الإجمال»

---

(١) هو: عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، أبو المعالي، كانت وفاته عام (٤٧٨هـ) من مصنفاته: البرهان، والورقات، والإرشاد، والكافية في الجدل، والشامل، والتلخيص، ونهاية المطلب.
انظر: شذرات الذهب (٣/ ٣٥٨)، المنتظم (٩/ ١٨).

(٢) (١/ ٨٥).

(٣) هو: إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبدالله الشيرازي الفقيه الأصولي الأديب المؤرخ، كانت وفاته عام (٤٧٦هـ) من أهم مصنفاته: اللمع وشرحه، والتبصرة، وطبقات الفقهاء.
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٤، ٢١٥)، البداية والنهاية (١٢/ ١٢٤)، وفيات الأعيان (١/ ٢٩).

(٤) (١/ ١٦١).

ومنهم الغزالي[1] حيث قال في «المستصفى»[2]: «أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام...».

وذكر مثل ذلك الآمدي[3] في «الإحكام»[4] والرازي[5] في «المحصول»[6]، وأبو يعلى[7] في «العدة»[8]، وأبو الخطاب[9] في

---

(١) هو: محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي، كانت وفاته عام (٥٠٥هـ) من أهم مصنفاته، المستصفى، والمنخول، وشفاء الغليل، ومعيار العلم، وغيرها.
انظر: النجوم الزاهرة (٥/ ٢٠٣)، وشذرات الذهب (٤/ ١٠).

(٢) (١/ ٥).

(٣) هو: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي، كانت وفاته عام (٦٣١هـ) كان أصولياً متكلماً، فقيهاً، نظاراً، من أهم مصنفاته: الإحكام في أصول الأحكام، والمنتهى، والحقائق في علوم الأوائل.
انظر: طبقات الشافعية لابن السبكي (٥/ ١٢٩)، وفيات الأعيان (٢/ ٤٥٥)، مفتاح السعادة (٢/ ١٧٩).

(٤) (١/ ٧).

(٥) هو: محمد بن عمر بن حسين بن علي الرازي الطبريُّ، كانت وفاته عام (٦٠٦هـ)، من مصنفاته: المحصول في علم الأصول، التفسير الكبير، المنتخب، والمحصل.
انظر: مرآة الجنان (٤/ ١١)، ووفيات الأعيان (١/ ٦٧٧).

(٦) (١/ ١/ ٩٤).

(٧) هو: محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد الفراء، أبو يعلى البغدادي الحنبلي كانت وفاته عام (٤٥٨هـ)، من مصنفاته: العدة، والعمدة، والكفاية، وشرح مختصر الخرقي.
انظر: تاريخ بغداد (٢/ ٢٥٦)، البداية والنهاية (١٢/ ٩٤)، طبقات الحنابلة (٢/ ١٩٣).

(٨) (١/ ٧).

(٩) هو: محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذاني البغدادي الحنبلي كانت وفاته =

«التمهيد»[1] وغيرهم[2].

المذهب الثاني : أن أصول الفقه هو: العلم بتلك الأدلة.

ذهب إلى ذلك القاضي ناصر الدين البيضاوي[3] حيث قال في «المنهاج»[4]: «إن أصول الفقه : معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد»، وابن الحاجب[5] حيث قال في «مختصره»[6]. «إنه العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن

عام (٥١٠هـ) من مصنفاته: التمهيد في أصول الفقه، والانتصار، والهداية.
انظر: مرآة الجنان (٣/ ٢٠٠)، النجوم الزاهرة (٥/ ٢١٢).

(١) (١/ ٦).

(٢) كابن السبكي في جمع الجوامع (١/ ٣٤) مع شرح المحلي، وابن قدامة في الروضة (١/ ٦٠)، وابن مفلح في أصوله (١/ ١٢).

(٣) هو: عبدالله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي، كانت وفاته عام (٦٨٥هـ) كان عالماً فقيهاً أصولياً مفسراً، من مصنفاته: المنهاج في أصول الفقه، وأنوار التنزيل، وشرح المطالع، والغاية القصوى.
انظر: طبقات المفسرين للداودي (١/ ٢٣٠)، بغية الوعاة (٢/ ٥٠) شذرات الذهب (٥/ ٣٩٢).

(٤) (١/ ٣٣) مع شرح الأصفهاني.

(٥) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر، جمال الدين المالكي، كان أصولياً متكلماً عالماً باللغة العربية، كانت وفاته عام (٦٤٦هـ)، من أهم مصنفاته: مختصر في أصول الفقه، الكافية في النحو، وشرحها، والشافعية في الصرف وغيره.
انظر: بغية الوعاة (٢/ ١٣٤)، وفيات الأعيان (٣/ ٢٤٨).

(٦) (١/ ١٤) مع بيان المختصر.

أدلتها التفصيلية» ومنهم محب الله ابن عبدالشكور حيث قال في «مسلم الثبوت»[1] : «إنه علم بقواعد يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الفقهية عن دلائلها».

وكلام القاضي أبي بكر الباقلاني[2] يقتضي أن أصول الفقه: العلم بالأدلة كما قال الزركشي[3] في: «البحر المحيط»[4].

بيان نوع الخلاف في هذه المسألة

الخلاف الجاري بين أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: إن أصول الفقه هي أدلته الدالة عليه ـ وبين أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون إنه العلم بالأدلة ـ خلاف لفظي؛ راجع إلى بيان المراد بأصول

---

(١) (١/ ٨).

(٢) هو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر المعروف بابن الباقلاني، كانت وفاته عام (٤٠٣هـ)، من مصنفاته: التقريب في أصول الفقه، والتمهيد، وإعجاز القرآن، والاستبصار.
انظر: تاريخ بغداد (٥/ ٣٧٩)، وفيات الأعيان (٣/ ٤٠٠).

(٣) هو: محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي الشافعي، من علماء الفقه والحديث، والأصول. كانت وفاته عام (٧٩٤هـ) من مصنفاته: البحر المحيط، والبرهان في علوم القرآن، والمنثور في القواعد الفقهية، وتشنيف المسامع شرح جمع الجوامع، وسلاسل الذهب وغيرها.
انظر: شذرات الذهب (٦/ ٣٣٥)، الدرر الكامنة (٣/ ٣٩٧)، طبقات المفسرين للداودي (٢/ ١٦٣).

(٤) (١/ ٢٥).

الفقه هل هو لقبي أو إضافي؟

فلم يتوارد الفريقان على محل واحد.

ففريق عرف أصول الفقه على أنه إضافي.

وفريق عرفه على أنه لقبي.

فمن عرف أصول الفقه على أنه إضافي قال: أصول الفقه: أدلة الفقه، وعلى ذلك سار أصحاب المذهب الأول.

ومن عرف أصول الفقه على أنه لقبي ـ وهو كونه عَلَماً على هذا الفن. قال: أصول الفقه: العلم أو المعرفة أو الإدراك. وعلى ذلك سار أصحاب المذهب الثاني.

لذلك نجد بعض الأصوليين التفت إلى تغاير المحل، فعرَّف كل محل بما يناسبه. ومن هؤلاء: ابن الحاجب، حيث إنه لمَّا أَراد تعريف أصول الفقه على أنه إضافي: عرفه بالأدلة، وذلك في «منتهى السول»[1].

ولمَّا أَراد تعريفه على أنه لقبي: عرَّفه بالعلم، وذلك في «مختصره»[2].

ونبَّه على ذلك الزركشي ـ أيضاً ـ في «تشنيف المسامع»[3]، و«البحر المحيط»[4].

---

(١) (ص٣).

(٢) (١/ ١٤) مع بيان المختصر.

(٣) (١/ ٤٢).

(٤) (١/ ٢٥).

المسألة الثانية

هل مسائل أُصول الفقه قطعية، أو بعضها قطعي، وبعضها ظني؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأَول: أن جميع مسائل أصول الفقه قطعية.

ذهب إلى ذلك القاضي أَبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين في «البرهان»[1]، والغزالي في «المنخول»[2]، والشاطبي في «الموافقات»[3].

ولقد استدل الشاطبي على أن جميع مسائل أُصول الفقه قطعية بأَدلة منها:

أَولاً: أَنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أَدلة الشريعة، وذلك قطعي ـ أيضاً ـ ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعيٌ وذلك أصول الفقه.

ثانياً: أَنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أَمر عقلي؛ إذ الظن لا يقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي، لأَن الظن إنما يتعلق بالجزئيات؛ لأَنه لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأَصل الشريعة؛ لأَنه الكلي الأَول، وذلك غير جائز عادة.

---

(١) (١/٨٦).

(٢) (ص٤).

(٣) (١/٢٩).

ويقصد بالكليات ـ هنا ـ : الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، وأيضاً لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها، وهي لاشك فيها، ولجاز تغييرها وتبديلها، وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها.

المذهب الثاني : أن بعض مسائل أصول الفقه قطعي، وبعضها ظني.

ذهب إلى ذلك تاج الدِّين ابن السبكي[١] في «رفع الحاجب»؛ حيث قال: «وهو: الأظهر عندنا»[٢].

واستُدِل لذلك بأنه يوجد في أصول الفقه ما ليس بقطعي كحجية الاستصحاب، ومفهوم المخالفة، وغيرهما كثير[٣].

نوع هذا الخلاف

عند التحقيق فإن هذا الخلاف لفظي، أي: يعود الخلاف إلى خلاف في اللفظ؛ وذلك لأن القطعية قد تكون في الدليل نفسه كآيات القرآن، والأحاديث المتواترة، والإجماع المنقول تواتراً، وقد تكون في ا لدلالة، وإن

(١) هو: عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي بن علي السبكي كانت وفاته عام (٧٧١هـ) من مصنفاته: جمع الجوامع في أصول الفقه، ورفع الحاجب شرح مختصر ابن الحاجب، والأشباه والنظائر.
انظر: الدرر الكامنة (٢/ ٤٢٥)، شذرات الذهب (٦/ ٢٢١).

(٢) (٢/ ورقة ١٩/ ب) ذكر ذلك في مخصصات العموم.

(٣) انظر حاشية العطار على شرح المحلى على جمع الجوامع (١/ ٣٤).

كان الدليل نفسه ظنياً، وقد تكون القطعية بالنظر إلى وجوب العمل مثل: مظنون المجتهد.

فمن قال: إن مسائل أصول الفقه جميعها قطعية أَراد هذا المدلول الأَخير؛ لأَنه لا يوجد أَحد ينكر أن الاستصحاب، ومفاهيم المخالفة ونحوها لا تفيد القطع في نفسها.

مما يدل على ما قلته: قول إمام الحرمين في «البرهان»: «فإن قيل أَخبار الآحاد والأَقيسة لا تلفى إلا في الأُصول وليست قواطع، قلنا: حظ الأُصولي: إبانة القاطع في العمل بها».

أَما من قال: إن بعض مسائل أُصول الفقه قطعي، وبعضها ظني أراد الدليل نفسه، فإن منه ما هو ظني، وما هو قطعي كما هو واضح للعارف بأُصول الفقه.

إذن لم يتوارد الفريقان على محل واحد، فكان خلافاً لفظياً. والله أعلم بالصواب.



المبحث الثاني
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالدليل

ويشتمل على تمهيد، ومسألتين :

أما التمهيـــد فهو: في بيان حقيقة الدليل.

أما المسألتان فهما :

المسألة الأولى : الدليل هل هو شامل للقطعي والظني أو لا؟

المسألة الثانية : إذا أقيم دليل على حدوث العالم مثلاً فهل المدلول حدوث العالم، أو العلم بحدوثه؟

التمهيـــــد
في
تعريـف الدليـــل

الدليل لغة : يُطلق على إطلاقين :

الإطلاق الأول : يراد به المرشد، والإرشاد: الهداية والدلالة[1] .

الإطلاق الثاني : يُراد به ما به الإرشاد، وهو: العلامة المنصوبة من الأحجار أو غيرها لتعريف الطريق[2].

والدليل اصطلاحاً هو: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري[3].

وقيل: الدليل هو: ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن[4].

وقيل: الدليل هو: الذي يمكن أن يتوصلُ بصحيح النظر فيه إلى العلم[5].

---

(١) انظر: لسان العرب (٣/ ١٧٦) «رشد» معجم متن اللغة (٢/ ٤٤٣) «دل». المصباح المنير (١/ ٢١٣) «دلل».

(٢) انظر: اللسان (٤/ ١١٩٨) «دلل»، المعجم الوسيط (١/ ٢٩٤) «دل»، التقرير والتحبير (١/ ٥٠).

(٣) انظر: حاشية الجرجاني على شرح العضد (١/ ٤١) مع حاشية التفتازاني وشرح العضد (١/ ٤٠).

(٤) انظر: روضة الناظر (٢/ ٥٨٠)، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (ص١٦).

(٥) انظر: المحصول (١/ ١/ ١٠٦).

وقيل: غير ذلك.

ولقد عثرت في مبحث الدليل على مسألتين مما يخص موضوع بحثي هما:

□ □ □

المسألة الأولى

الخلاف في شمول الدليل للقطعي والظني

اختلف الأُصوليون هل الدليل شامل للقطعي والظني، أَو أَنه مقصور على القطعي ـ فقط ـ؟ على مذهبين:

المذهب الأَول: أن الدليل شامل للقطعي والظني.

فالدليل هو: ما يؤدي إلى العلم أو الظن.

ذهب إلى ذلك كثير من الأُصوليين[1].

فعرَّفوه بأنه: «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري».

والمراد بالوصول إلى ذلك المطلوب الخبري علمه أو ظنه، فيكون

---

(١) ويؤخذ ذلك من تعريفهم للدليل، منهم أبو زيد الدَّبوسي في الأَسرار في الأُصول والفروع (١/ ٢٣)، وابن السمعاني في قواطع الأَدلة (١/ ٣٣)، والسرخسي في أصوله (١/ ٢٢٨)، وأبو يعلى في العدة (١/ ١٣١)، وأبو إسحاق الشيرازي في اللمع (ص٥٠)، وأبو الوليد الباجي في المنهاج (ص١١)، وأبو الخطاب في التمهيد (١/ ٦١)، وابن الجوزي في الإيضاح (ص١٦)، وصفي الدين الهندي في (١/ ٧/ أ)، وابن الحاجب في مختصره (١/ ٣٥) مع بيان المختصر، وابن السبكي في الإبهاج (ص٢٦)، والشاطبي في الموافقات (٣/ ١٥)، والزركشي في البحر المحيط (١/ ٣٥)، وابن اللحام في المختصر (ص٣٣)، والكمال بن الهمام في التحرير (١/ ٥٠) مع التقرير والتحبير، وابن عبدالشكور في مسلم الثبوت (١/ ٢٠)، مع فواتح الرحموت، وغيرهم.

الدليل عاماً للقطعي والظني[1].

ولو رجعت إلى تعريفات أصحاب هذا المذهب لوجدتها تتفق على أن الدليل شامل للقطعي والظني، دون تفريق.

المذهب الثاني : أن الدليل يشمل القطعي، دون الظني.

أي: أن الدليل مقصور على ما يؤدِّي إلى العلم ـ فقط ـ دون ما يؤدِّي إلى الظن.

ذهب إلى ذلك بعض الأُصوليين: ومنهم: القاضي عبدالجبار بن أحمد[2]، وإمام الحرمين[3]، والغزالي[4]، والآمدي[5]، والقرافي[6] [7]، وابن عقيل[8][9]،

---

(١) انظـر: شرح هذا التعريف وبيانه في: تشنيف المسامع (١/ ١٥٩وما بعدها)، تيسير التحرير (١/ ٥٠)، وحاشية الجرجاني (١/ ٤٠)، بيان المختصر (١/ ٣٣)، حاشية البناني (١/ ١٢٦).

(٢) انظر: شرح الأُصول الخمسة (ص٨٨).

(٣) انظر: التلخيص (١/ ١٢١).

(٤) انظر: المستصفى (١/ ٣٦٥).

(٥) انظر الإحكام (١/ ٩).

(٦) هـو: أحمد بن أبي العلاء: إدريس بن عبدالرحمن بن عبدالله الصنهاجي القرافي، كانت وفاته عام (٦٨٢هـ) من مصنفاته: شرح تنقيح الفصول، ونفائس الأُصول، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، والاستغناء وغيره.

انظر: الديباج المذهب (١/ ٢٣٩)، الوافي بالوفيات (٦/ ٢٢٣)، المنهل الصافي (١/ ٢١٥).

(٧) انظر: نفائس الأُصول (—/ ١٦٤).

(٨) وهو: علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي، كانت وفاته عام (٥١٣هـ)، من مصنفاته: الواضح في أصول الفقه، والفنون، وعمدة الأدلة.

انظر: ذيل طبقات الحنابلة (١/ ١٤٢)، المنهج الأحمد (٢/ ٢١٥).

(٩) انظر الواضح (١/ ٤٧، ٨٤).

وفخر الدين الرازي[1]، والطوفي[2][3].

ونسبه الآمدي في «الإحكام»[4] للأصوليين، ونسبه ابن السمعاني[5] في «القواطع»[6] إلى أكثر المتكلمين وبعض الفقهاء، ونقله الباجي[7] في «إحكام الفصول»[8] عن بعض المالكية.

فأصحاب هذا المذهب يخصون الدليل بما يفضي إلى العلم فقط، أما ما يفضي إلى الظن فيسمونه أمارة.

ولو لاحظت تعريفاتهم لوجدت ذلك واضحاً.

---

(١) (١/ ١/ ١٠٦).

(٢) هو: سليمان بن عبدالقوي بن عبدالكريم نجم الدين الطوفي الحنبلي، كانت وفاته عام (٧١٦هـ)، من مصنفاته: مختصر روضة الناظر، وشرحه، ودفع التعارض عما يوهم التناقض وغيرها.

انظر: ذيل طبقات الحنابلة (٢/ ٣٦٦)، شذرات الذهب (٦/ ٣٩).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/ ٦٧٤).

(٤) (١/ ٩).

(٥) هو: منصور بن محمد بن عبدالجبار التميمي الشافعي المعروف بابن السمعاني، كانت وفاته عام (٤٨٩هـ)، كان رحمه الله فقيهاً أصولياً عالماً زاهداً، من مصنفاته: الاصطلام، وقواطع الأدلة، والبرهان في الخلاف.

انظر: النجوم الزاهرة (٥/ ١٦٠)، طبقات الشافعية لابن السبكي (٥/ ٣٣٥).

(٦) (١/ ٣٣).

(٧) هو: سليمان بن خلف بن سعد التجيبي، أبو الوليد القرطبي المالكي، كانت وفاته عام (٤٧٤هـ)، كان عالماً في الحديث والفقه، والمناظرة والاصول، من مصنفاته: إحكام الفصول، والناسخ والمنسوخ، والحدود، والإشارات.

انظر: تذكرة الحفاظ (٣/ ١٧٨)، الديباج المذهب (١/ ٣٧٧).

(٨) (ص٤٧).

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف في ذلك خلاف لفظي؛ لاتفاق أصحاب المذهبين على المعنى.

قال الطوفي «في شرح مختصر الروضة»[١] : «والخلاف اصطلاحي».

وقال الزركشي في «البحر المحيط»[٢] : «اختلف المتكلمون في إطلاق اسم الدليل على الظني، وإنما قصد بهذه التسمية الفصل بين المعلوم والمظنون، فأما في أصل الوضع فلم يختلفوا في أن الجميع يُسمَّى دليلاً وضعاً».

ثم قال: «وهو راجع إلى اللفظ، دون المعنى»، وقال في «تشنيف المسامع»[٣] : «هذا من باب الاصطلاح، ولا حجر فيه، ولا يلزم من كون العرب لاتعرفه منعه عرفاً».

وقال إمام الحرمين في «التلخيص»[٤] : «وهذا اختلاف هين المدرك».

وقال ـ مبيناً ذلك ـ : «ولو قلب قالب ما قدمناه في الترتيب فسمى

---

(١) (٢/ ٦٧٤).
(٢) (١/ ٣٥ـ٣٦).
(٣) (١/ ١٦١).
(٤) (١/ ١٣٧).

الدلالة المفضية إلى العلم أمارة، وما يقتضي غلبة الظن دلالة لم يكن مبعداً، بيد أن أَرباب الحقائق اصطلحوا على ما قدمناه[1]».

وقال ابن عقيل في «الواضح»[2] : «وهذا تواضع، وليس من موجب اللغة، لأَن أَهلها لا يفرقون بين الأمارة والدلالة».

إذاً الخلاف لفظي؛ لا يترتب عليه أَي أَثر، للاتفاق على أن ما يؤدي إلى العلم، وما يؤدي إلى الظن يُسمَّى دليلاً وضعاً.

وللاتفاق على وجوب العمل بالظن كما يجب العمل بالقطع، ولا يفرق بينهما في ذلك. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.



---

(١) التلخيص (١/ ١٣٦ ـ ١٣٧).

(٢) (١/ ٨٥).

المسألة الثانية

الخلاف فيما إذا أقيم دليل على حدوث العالَم ـ مثلاً ـ فهل المدلول حدوث العالم، أو العلم بحدوثه؟

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول : أن المدلول حدوث العالم، لأن حدوث الأكوان دال على حدوث الجواهر سواء نظر الناظر أو لا؟ فالدليل مرتبط بالمدلول (١) .

المذهب الثاني : أن المدلول: العلم بحدوثه (٢) .

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف ـ في هذه المسألة ـ خلاف لفظي ـ كما نقله الزركشي في «تشنيف المسامع» (٣) ، وهو الصحيح؛ وذلك لأنه لايصح ثبوت العلم دون المعلوم. والله أعلم بالصواب.

---

(١) انظر: البحر المحيط (ص٣٨)، المواقف (ص٣٤).

(٢) انظر: المرجعين السابقين.

(٣) (١/ ٤٥).

المبحث الثالث
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالنظر

ويشتمل على تمهيد ومسألتين :

أما التمهيد فهو في تعريف النظر.

أما المسألتان فهما :

المسألة الأولى : هل جزء من النظر الصحيح يتضمن جزءاً من العلم أولا؟

المسألة الثانية : الخلاف في أول الواجبات بين القائلين بوجوب النظر.



التمهيـــد
في
تعريـف النظـــر

النظر لغة الانتظار، وتقليب الحدقة نحو المرئي.

ويطلق النظر بمعنى: النظرة وهي الرحمة(١) .

والنظر في الاصطلاح هو: الفكر في حال المنظور فيه (٢) .

وقيل: حقيقة النظر هو: تردده في أنحاء الضروريات ومراتبها (٣).

وقيل: النظر هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو ظناً (٤) .

وقيل: غير ذلك (٥).

ولقد وجدت من مسائل النظر مسألتين مما يخص موضوع بحثي وهما:

---

(١) انظر: لسان العرب (٥/ ٢١٦) «نظر»، المصباح المنير (٢/ ٦١٢) «نظر».

(٢) انظر: اللمع للشيرازي (ص٣)، والعدة (١/ ١٨٤).

(٣) انظر: البرهان (١/ ١٢٦).

(٤) انظر: التلخيص (٢/أ).

(٥) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٤٢٩)، الإحكام للآمدي (١/ ١٠).

المسألة الأولى

هل كل جزء من النظر الصحيح يتضمن جزءاً من العلم أم لا؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول : أن كل جزء من النظر الصحيح يتضمن جزءاً من العلم.

ذهب إلى ذلك أبو يعلى في «المعتمد في أصول الدِّين»[1].

المذهب الثاني: أن كل جزء من النظر لا يتضمن جزءاً من العلم، بل لا يثمر إلا بعد استكماله، فإذا استوفى النظر حصل بعده العلم.

ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني والمعتزلة[2].

فمثلاً : النظر في حدوث العالم :

فأولاً : ينظر في إثبات الأَعراض، فإذا نظرناً فيه حصل العلم بوجود العرض ـ فقط ولا يحصل العلم بغيره.

وثانياً: ننظر في حدوث ذلك، فإذا نظرنا فيه حصل لنا العلم بالحدوث فقط وهكذا.

وقال أَصحاب هذا المذهب: ربما تكون الأَدلة على وجود الأَعراض، أو حدوثها مبنية على أَشياء كثيرة يجب النظر فيها، فيحصل لنا العلم بكل

---

(١) (ص٢٤).

(٢) انظر: البحر المحيط (١/ ٤٥ ـ ٤٦).

من النظر في تلك الأشياء علماً، وكذلك النظر في سائر الأدلة [1].

بيان نوع الخلاف

قال الزركشي في «البحر المحيط» [2]: «قلت: والخلاف لفظي».

وهذا هو الصحيح؛ حيث إن ذلك يرجع إلى تفسير العلم والمراد به.

فمن فسر العلم وأراد به: علم ما، أي: علم مهما كان: ذهب إلى المذهب الأول.

ومن فسر العلم وأراد به: المقصود بالنظر: ذهب إلى المذهب الثاني [3] والله أعلم بالصواب.

---

(١) انظر: البحر المحيط (١/ ٤٦).

(٢) (١/ ٤٦).

(٣) انظر: البحر المحيط (١/ ٤٦).

المسألة الثانية
الخلاف في أول الواجبات

قال بعض العلماء: النظر واجب شرعاً[1].

وذكر العز بن عبدالسلام[2] في «قواعد الأحكام»[3]: أن النظر لا يجب على المكلفين إلا أن يكونوا شاكين فيما يجب اعتقاده فيلزمهم البحث عنه، والنظر فيه إلى أن يعتقدوه، أو يعرفوه، وهو مذهب كثير من السلف.

وأصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: إن النظر واجب شرعاً ـ قالوا: تجب معرفة الله ـ تعالى ـ واختلفوا ـ فيما بينهم ـ في أول الواجبات على مذاهب:

المذهب الأول: أن أول الواجبات العلم بالله ومعرفته.

نسب هذا إلى أبي الحسن الأشعري[4][5].

(١) انظر: البحر المحيط (١/ ٤٨).
(٢) هو: عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم السلمي الشافعي، أبو محمد، شيخ الإسلام، الملقب بسلطان العلماء، كانت وفاته عام (٦٦٠هـ) من مصنفاته: القواعد الكبرى، والتفسير وغيرها. انظر: طبقات المفسرين للداودي (١/ ٣٠٩)، طبقات الشافعية لابن السبكي (٨/ ٢٠٩).
(٣) (١/ ٧١).
(٤) هو: علي بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن الأشعري البصري، كانت وفاته عام (٣٢٤هـ)، من مصنفاته: مقالات الإسلاميين، الفصول في الرد على الملحدين وغيرها. انظر: وفيات الأعيان (٢/ ٤٤٦)، المنتظم (٦/ ٣٣٢).
(٥) انظر: تلخيص المحصَّل (ص٤٧).

المذهب الثاني: أن أول الواجبات: النظر المؤدِّي إلى العلم بحدوث العالم ومعرفة الصانع.

وقد نسب هذا إلى الأُستاذ أبي إسحاق الإسفراييني [١] [٢].

المذهب الثالث: أنه القصد إلى النظر الصحيح.

اختاره ابن فورك [٣]. كما نقله عنه العضد [٤] في المواقف» [٥].

وهو رأي إمام الحرمين في «الإرشاد» [٦].

المذهب الرابع: أنه يجب الإيمان بالله ورسوله، ثم النظر والاستدلال المؤدِّيان إلى ذلك.

اختاره أصحاب الحديث كما ذكر ذلك ابن السمعاني في «القواطع» [٧].

---

(١) هو: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، الأُستاذ أبو إسحاق الاسفراييني، ركن الدين، كانت وفاته عام (٤١٨هـ)، من مصنفاته: الجامع في الرد على الملحدين.
انظر: وفيات الأعيان (١/ ٨)، شذرات الذهب (٣/ ٢٠٩).

(٢) انظر: تلخيص المحصل (ص٤٧)، والبحر المحيط (١/ ٤٩).

(٣) هو: محمد بن الحسن بن فورك، أبو بكر الأنصاري الفقيه الشافعي الأُصولي المتكلم النحوي، كانت وفاته عام (٤٠٦هـ).
انظر: طبقات المفسرين للداودي (٢/ ١٢٩)، إنباه الرواة (٣/ ١١٠).

(٤) هو: عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار الأيجي الشافعي، كانت وفاته عام (٧٥٦هـ) كان إماماً بالأُصول والعلوم العقلية، من مصنفاته: شرح مختصر ابن الحاجب، والمواقف في علم الكلام وغيرها.
انظر: شذرات الذهب (٦/ ١٧٤)، البدر الطالع (١/ ٣٢٦).

(٥) (ص٣٢).

(٦) (ص٣).

(٧) (٢/ ٢٥/ أ).

المذهب الخامس : أن أول الواجبات: الشك.

ذهب إلى ذلك أبو هاشم [1] كما نقله عنه العضد في «المواقف» [2].

وعلل هذا: بأنه يمتنع النظر من العالم، فإن الحاصل لا يتعلق به طلب، ولا يمتنع من الشاك [3].

المذهب السادس : أنه الإقرار بالله ورسوله [4].

المذهب السابع : أنه النظر ولا يجب إلاَّ عند الشك مما يجب اعتقاده فيلزم البحث عنه حتى يعتقده [5].

المذهب الثامن: أنه النطق بالشهادتين [6].

المذهب التاسع: أنه قبول الإسلام والعزم على العمل، ثم النظر بعد القبول [7].

وهذه المذاهب متداخلة، وبعضهم قصرها على المذاهب الثلاثة الأولى، والباقي داخلة فيها [8].

---

(١) هو عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب بن سلام الجبائي، كانت وفاته عام (٣٢١هـ)، يعتبر من رؤوس المعتزلة، من مصنفاته: الجامع الكبير، وتفسير القرآن. انظر: فرق وطبقات المعتزلة (ص١٠٠)، شذرات الذهب (٢/ ٢٨٩).

(٢) (ص٣٢).

(٣) انظر: الإنصاف للباقلاني (ص٢٢) حيث إن الباقلاني قد زيف هذا المذهب.

(٤) انظر: البحر المحيط (١/ ٤٩).

(٥) انظر: المرجع السابق.

(٦) انظر: المرجع السابق.

(٧) انظر: المرجع السابق.

(٨) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل (١٢/ ١١)، الإنصاف للباقلاني (ص٢٢)، المسائل المشتركة للعروسي (ص٧١).

بيان نوع هذا الخلاف

لقد اختلف في هذا الخلاف على قولين:

القول الأول: إن الخلاف معنوي تظهر فائدته في التعصية بترك النظر عند من أوجبه، دون من لم يوجبه من أصحاب المذاهب.

وهذا ما جزم به الزركشي في «البحر المحيط»[١].

وهو ما ذهب إليه عضد الدين الأيجي في «المواقف»[٢] حيث قال: «إن قلنا: الواجب النظر فمن أمكنه زمان يسع النظر، ولم ينظر فهوعاص، ومن لم يمكنه أصلاً فهو كالصبي، ومن أمكنه ما يسع لبعض النظر دون تمامه ففيه احتمال، والأظهر عصيانه».

ثم شبه ذلك بالمرأة التي تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض فذكر أنها تكون بذلك عاصية، وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم[٣]..

القول الثاني : إن الخلاف لفظي، لا يترتب عليه أيُّ أثر.

ذهب إلى ذلك فخر الدين الرازي في «المحصَّل»[٤].

وهذا هو الصحيح عندي؛ وذلك لأن هذا الخلاف يرجع إلى تفسـ

---

(١) (١/ ٤٩).

(٢) (ص٣٣).

(٣) انظر المرجع السابق، والبحر المحيط (١/ ٥٠).

(٤) (ص٤٧).

الواجب وبيان المراد به.

فمن أراد بالواجب: الواجب بالقصد الأول ـ وهو: الواجب المعين ـ فلا شك في أن أول الواجبات: المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند من لا يجعلها مقدورة.

ومن أراد بالواجب: الواجب المطلق، أيُّ واجب، فلاشك أن أول الواجبات هو: القصد إلى النظر[1].

وابن فورك ـ رحمه الله ـ ذكر أن هذا الخلاف يرجع إلى كون المعرفة ضرورية أو كسبية.

فمن ذهب إلى أن المعرفة ضرورية قال: أول فرض هو الإقرار بالله ـ المقصود به الشهادتان ـ.

ومن ذهب إلى أن المعرفة كسبية قال: أول فرض النظر والاستدلال المؤدِّيان إلى المعرفة.

تنبيه: ذكر ابن السمعاني في «القواطع»[2]، والبغدادي[3] في «أصول الدين»[4] أن الكلام في هذه المسألة قليل الفائدة، ولا يتعلق بأصول الفقه،

---

(١) انظر المحصل (ص٤٧).

(٢) (ورقة ١٨٧/ ب).

(٣) هو عبدالقاهر بن طاهر بن محمد التميمي، أبو منصور البغدادي الشافعي، كانت وفاته عام (٤٢٩هـ) كان أصولياً نحوياً متكلماً، من مصنفاته: تفسير القرآن وأصول الدِّين، وفضائح المعتزلة.

انظر: بغية الوعاة (٢/ ١٠٥)، إنباه الرواة (٢/ ١٨٥).

(٤) (ص٢١٠).

ولا يحتاج إليه الأصولي.

قلت: وذكرتها؛ نظراً لأن الخلاف فيها خلاف لفظي، وهي تخص المقدمات، كما ذكرها بعض الأصوليين، والله من وراء القصد.



المبحث الرابع
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالعلم

ويشتمل على تمهيد، ومسألة واحدة.

أما التمهيد : فهو في تعريف العلم.

أما المسألة فهي: «إدراك الحس المحسوس» و«العلم بالمحسوس» هل هما شيء واحد أو مختلفان؟



التمهيد
في
تعريف العلم

العلم هو: إدراك المعلوم على ما هو به [١] .

وقيل: هو: وجدان النفس الناطق للأمور بحقائقها [٢].

وقيل: تبين المعلوم على ما هو به [٣] .

وقيل: غير ذلك [٤] .

وقيل: إن العلم لا يُحدُّ، نظراً لعسر تصوره [٥]،

وقيل: لا يُحدُّ؛ نظراً لكونه ضرورياً [٦].

والعلم يتفاوت.

وقيل: العلم لا يتفاوت، وإنما التفاوت بحسب المتعلقات [٧] .

---

(١) انظر: القواطع (٣/ أ).
(٢) انظر: الواضح (١/ ٢/ أ).
(٣) انظر: البرهان (١/ ١١٥).
(٤) انظر: المسودة (ص٥٧٥)، الحدود (ص٢٤)، أصول الدين للبغدادي (ص٥)، المستصفى (١/ ٢٤)، فتح الرحمن (ص٤٢).
(٥) انظر: شرح المحلى على جمع الجوامع (١/ ١٥٩).
(٦) انظر: المرجع السابق، وفتح الرحمن (ص٤١).
(٧) انظر: التحقيق والبيان (١/ ٣٨/ أ)، البرهان (١/ ١٣٦)، فتح الرحمن (ص٤٤)، شرح الكوكب المنير (١/ ٦١ ـ ٦٢)، البحر المحيط (١/ ٥٥).

وطرق العلم منحصرة في ثلاثة: عقل وسمع، وحس، وقيل: إنها الحس والاستدلال[1].

ولقد وجدت في مبحث العلم مسألة واحدة مما يخص موضوع بحثي وهي:



(١) انظر: البحر المحيط (١/ ٦١).

مسألة

«إدراك الحس المحسوس» و«العلم بالمحسوس» هل هما شيء واحد أم مختلفان؟».

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنهما مختلفان.

أي: أن الإدراك يختلف عن العلم.

المذهب الثاني : أنهما شيء واحد.

أي: لا يفرق بين «إدراك الحس المحسوس»، و«العلم بالمحسوس»[1].

بيان نوع هذا الخلاف

لقد اختلف العلماء في هذا الخلاف على قولين:

القول الأَول: إن الخلاف لفظي: لاتفاق أصحاب المذهبين على أن المدرك والمعلوم واحد، والإدراك والعلم بالمدرك مختلفان.

ذهب إلى ذلك أبو القاسم الإسكاف[2][3].

---

(١) انظر: البحر المحيط (١/ ٦٢).

(٢) هو: عبدالجبار بن علي الإسكاف الإسفراييني، الشافعي، كانت وفاته عام (٤٥٢هـ) كان عالماً بالفقه والأُصول.

انظر: طبقات الشافعية لابن السبكي (٥/ ٩٩)، طبقات ابن قاضي شهبة (١/ ٢٣٨).

(٣) نقل ذلك عنه الزركشي في البحر المحيط (١/ ٦٢).

القول الثاني: إن الخلاف معنوي.

ذهب إلى ذلك إمام الحرمين في «البرهان»[(١)] ، وهو الصحيح، وعلة ذلك كما قال إمام الحرمين: «الجمع بالحقيقة ليس بشيء، فإن العلم الحادث مخالف للعلم القديم، فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما؟ فإن قيل: جمعتهما العلمية فهو باطل مبني على القول بالأحوال»[(٢)].

---

(١) (١/ ١٣٠).

(٢) البرهان (١/ ١٣٠).

المبحث الخامس
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالعقل

ويشتمل على تمهيد ومسألة واحدة.

أما التمهيد : فهو في تعريف العقل.

أما المسألة: فهي في تفاوت العقول.

التمهيد
في
تعريف العقل

العقل لغة هو: المنع، ومنه: «عقال الناقة»؛ لأنه يمنعها من السير حيث شاءت [1].

والعقل في الاصطلاح هو: آلة التمييز بين الأشياء [2].

وقيل: هو قوة طبيعية يُفصل بها بين حقائق الأمور [3].

وقيل: غير ذلك [4].

وقيل: إنه لا يمكن حده بحد واحد يحيط به؛ لأنه يطلق بالاشتراك على معان كثيرة [5].

ولقد وجدت مسألة واحدة في العقل، مما يخص موضوع بحثي وهي:

---

(١) انظر: المصباح المنير (٢/ ٤٢٢) «عقل»، لسان العرب (١١/ ٤٥٨) «عقل».

(٢) انظر: الواضح (٤/ ب).

(٣) انظر: العدة (١/ ٨٥).

(٤) انظر: «كشف الأسرار للبخاري» (٢/ ٢٩٤)، الحدود (ص٣١)، المسودة (ص٥٥٦)، شرح الكوكب المنير (١/ ٧٩ ـ ٨٠).

(٥) انظر المستصفى (١/ ٢٣)، المسودة (ص٥٥٨).

مسألة

«الخلاف في تفاوت العقل»

واختلف العلماء في العقل هل يتفاوت؟

على مذهبين:

المذهب الأول: أن العقل لا يتفاوت.

أي: لا يمكن أن يوصف شخص بأنه أعقل من شخص آخر وإن أطلق ذلك كان هذا الإطلاق تجوزاً.

ذهب إلى ذلك إمام الحرمين في «التلخيص» [١]، وسليم الرازي [٢] في «التقريب»، وابن القشيري [٣][٤]، وبعض الحنابلة كابن عقيل [٥].

---

(١) (١/ ب).

(٢) هو: سليم بن أيوب بن سليم، أبو الفتح الرازي، كانت وفاته عام (٤٤٧هـ) كان موصوفاً بالعلم والفقه، والأدب، وأنه كان إماماً جامعاً لأنواع من العلوم، من مصنفاته: التقريب، والإشارة، والمجرد، والكافي.
انظر: تهذيب الأسماء (١/ ٢٢١)، وفيات الأعيان (٢/ ١٣٢) إنباه الرواة (٢/ ٦٩).

(٣) هو: عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك النيسابوري الشافعي، كانت وفاته عام (٤٦٥هـ) كان أصولياً فقيهاً، متكلماً، محدثاً، مفسراً، من كتبه: التفسير الكبير، والتحبير في التذكير وغيرها.
انظر: شذرات الذهب (٣/ ٣١٩)، وفيات الأعيان (٢/ ٣٧٥).

(٤) نقل ذلك عنهما الزركشي في البحر المحيط (١/ ٨٨).

(٥) انظر: شرح الكوكب (١/ ٨٦).

وجهة هذا المذهب : أن العقل حجة عامة يرجع إليها الناس عند اختلافهم، ولو تفاوتت العقول لما كان كذلك[1] .

المذهب الثاني: أن العقل يتفاوت.

ذهب إلى ذلك بعض المعتزلة[2]، وكثير من الحنابلة منهم: أبو يعلى في «العدة»[3] ، وابن تيمية[4] ، في «مجموع الفتاوى»[5] ، وأبو الحسن التميمي[6] [7] .

حجة هذا المذهب: قوله ﷺ: «ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن»[8] .

ولأنا نشاهد قطعاً آثار العقول في الآراء. والحكم وغيرها متفاوتة، وذلك يدل على تفاوت العقول في نفسها.

---

(١) انظر المسودة (٥٦٠).

(٢) انظر: المغني لعبدالجبار بن أحمد (١/ ٣٧٧). (٣) (١/ ٩٤).

(٤) هو: أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيمية ـ شيخ الإسلام ـ كانت وفاته عام (٧٢٨هـ) كان عالماً بجميع فنون العلوم والمعارف النقلية والعقلية، من مصنفاته: الفتاوى، والإيمان، ومنهاج السنة، واقتضاء الصراط المستقيم، ورفع الملام.
انظر: فوات الوفيات (١/ ٦٢)، البدر الطالع (١/ ٦٢).

(٥) (١٠/ ٧٢٢).

(٦) هو: عبدالعزيز بن الحارث بن أسد، كانت وفاته عام (٣٧١هـ) كان عالماً بالأصول والفروع.
انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ١٣٩)، المنهج الأحمد (٢/ ٦٦).

(٧) نقله عنه ابن تيمية في المسودة (ص٥٦٠).

(٨) أخرجه البخاري في صحيحه (١/ ٤٠٥) فتح الباري في كتاب الحيض باب ترك الحائض الصوم، وأخرجه مسلم (١/ ٧٧) في كتاب الإيمان، باب نقصان الإيمان بنقص الطاعات.

بيان نوع هذا الخلاف

إن هذا الخلاف خلاف لفظي، لا يترتب عليه أي أثر، يرجع إلى تفسير العقل وبيان المراد منه.

فإن كان المراد من العقل: هو العقل الغريزي المخلوق في الإنسان فإن هذا لا يختلف ولا يتفاوت.

فمن نظر إلى هذا العقل الغريزي قال: العقل لا يتفاوت.

أما من كان يريد بالعقل: العقل التجريبي فإنه يتفاوت.

فمن نظر إلى هذا: قال: العقل يتفاوت [1].

وقال ابن سراقة [2]: «هو على ضربين منه مخلوق في الإنسان، ومنه ما يزداد بالتجربة والاعتبار، ويزيد وينقص كالعلم والإرادة والشهوة، ونحوها من أفعال القلوب، ولهذا يقال: فلان وافر العقل، وفلان ناقص العقل [3]».

وفصَّل ذلك أبو الحسن الماوردي [4] في «أدب الدنيا والدين» [5].

---

(١) انظر: البحر المحيط (١/ ٨٨).

(٢) هو: محمد بن يحيى بن سراقة العامري، البصري الشافعي كانت وفاته عام (٤١٠هـ) كان فقيهاً أصولياً، له مصنفات في الفرائض والضعفاء.
انظر: طبقات ابن السبكي (٤/ ٢١١)، طبقات الفقهاء (ص١٢٠).

(٣) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط (١/ ٨٩).

(٤) هو: علي بن محمد بن حبيب، أبو الحسن الماوردي البصري الشافعي، كانت وفاته عام (٤٥٠هـ)، من مصنفاته: الحاوي في الفقه، والنكت في التفسير، وأدب الدنيا والدين وغيرها. انظر: طبقات ابن السبكي (٥/ ٢٦٧)، وفيات الأعيان (٢/ ٤٤٤).

(٥) (ص٣ ـ ٥).

قائلاً: «وقد ينقسم - يقصد العقل - قسمين: غريزي، ومكتسب، فالغريزي هو: العقل الحقيقي، وله حد يتعلق به التكليف لا يجاوزه إلى زيادة، ولا ينقص عنه إلى نقصان، وبه يمتاز الإنسان عن سائر الحيوان، فإذا تم في الإنسان سمي عاقلاً وخرج به إلى حد الكمال»[1].

ثم بين القسم الثاني من العقل قائلاً: «وأما العقل المكتسب فهو نتيجة العقل الغريزي، وهو نهاية المعرفة، وصحة السياسة، وإصابة الفكرة وليس لهذا حد؛ لأنه ينمو إن استعمل، وينقص إن أهمل»[2].

وهو الذي أكده زكريا الأنصاري في «فتح الرحمن»[3] حيث قال: وفي تفاوت العقول قولان: أحدهما: نعم؛نظراً إلى كثرة التعلقات؛ لتفاوت العلم بها وعليه المحققون، والثاني لا؛ لأن العقل في ذاته واحد، وفي الحقيقة: لا خلاف؛ لأن الأول ينظرإلى التعلقات، والثاني لا ينظر إليها.

وبين ذلك الغزالي في «إحياء علوم الدين»[4].

وإذا لم يتوارد القولان على محل واحد فلا خلاف في المعنى، فيكون الخلاف لفظياً والله أعلم بالصواب.

---

(١) أدب الدنيا والدين ص (٤).

(٢) المرجع السابق.

(٣) (ص٢٢).

(٤) (١/ ١٢١).

الفصل الثاني

في

مسائل الخلاف المتعلقة بالحكم الشرعي والتكليف به

ويشتمل على تمهيد وأربعة مباحث :

أما التمهيـــد : فهو في تعريف الحكم الشرعي، وبيان أقسامه.

أما المباحـث فهي:

المبحـث الأول : مسائل الخلاف المتعلقة بحقيقة الحكم الشرعي

المبحث الثانـي: مسائل الخلاف المتعلقة بالحكم التكليفي

المبحث الثالث: مسائل الخلاف المتعلقة بالتكليف

المبحث الرابـع: مسائل الخلاف المتعلقة بالحكم الوضعي

التمهيـــــــد
في
بيان الحكم الشرعي وأقسامه

الحكم في اللغة هو: القضاء والفصل لمنع العدوان والظلم، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أَراك الله﴾[1]، ومنه اشتقاق الحكمة؛ حيث إنها تمنع صاحبها من أخلاق الأَراذل[2].

أَما الحكم الشرعي في الاصطلاح: فقد اختلفت عبارات الأُصوليين في تعريفه، ولكن أقربها إلى الصواب هو: خطاب الله ـ تعالى ـ المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

وهو اختيار كثير من الأصوليين[3].

وهو: ينقسم إلى قسمين:

حكم تكليفي، وهو: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير.

وحكم وضعي وهو: خطاب الله بجعل الشيء سبباً لشيء آخر أو شرطاً

---

(١) النسائي آية (١٠٥).

(٢) انظر: المصباح المنير (١/ ١٤٥) «حكم» / لسان العرب (١٢/ ١٤١) «حكم».

(٣) انظر شرح تنقيح الفصول (ص٦٧)، نهاية السول (١/ ٢٨)، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (١/ ٢٢٢) تيسير التحرير (٢/ ١٣٠)، التمهيد للأسنوي (ص٥). إرشاد الفحول (ص٦).

له، أو مانعاً منه.

وسيأتي لذلك زيادة بيان في المسألة الأولى من المبحث الأول.

ولقد وجدت في الحكم الشرعي كثيراً من المسائل الخلافية التي كان الخلاف فيها لفظياً ـ أو قيل عنها ذلك ـ ستجدها من خلال المباحث التالية إن شاء الله.

المبحث الأول
في
مسائل الخلاف المتعلقة بحقيقة الحكم الشرعي

ويشتمل على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: الخلاف في تقسيم الحكم الشرعي.

المسألة الثانية: الخلاف في إطلاق الحكم الشرعي بين الأصوليين والفقهاء.

المسألة الثالثة: هل يُسمى الكلام في الأزل خطاباً أو لا؟ وإليك بيانها:

المسألة الأولى
«الاختلاف في تقسيم الحكم الشرعي» :

لقد اختلف الأصوليون في تقسيم الحكم الشرعي على مذهبين هما:

المذهب الأول: أن الحكم الشرعي هو: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء، أو تخييراً، أو وضعاً.

ذهب إلى ذلك كثير من الأصوليين[1].

والمراد بالخطاب هو: توجيه الكلام إلى الغير بقصد الإفهام.

وقال: «خطاب الله» ليخرج خطاب غيره، فلا يُسَمَّى حكماً.

وجميع الأَدلة الأُخرى ومصادر التشريع ترجع بعد التمحيص إلى خطاب الله ـ تعالى ـ في الحقيقة، أما السنة فلأَن الرسول ﷺ لا ينطق عن الهوى وإنما هو وحي يوحى، وأما الإجماع فلابد له من مستند من كتاب أو سنة، وأما القياس فلأَنه مظهر للحكم وكاشف له، فليس هو بمثبت، وإنما المثبت هو دليل المقيس عليه من كتاب أو سنة أو إجماع.

وقال: «المتعلق بأفعال المكلفين» أي: أن يكون هذا الخطاب متعلقاً بأفعال المكلفين خاصة، وخرج بذلك ما تعلق بذاته سبحانه، وما تعلق

---

(١) انظر: التمهيد للأسنوي (ص٥)، حاشية البناني (١/ ٤٧)، شرح تنقيح الفصول (ص٦٧)، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (١/ ٢٢٢)، نهاية السول (١/ ٢٨)، فواتح الرحموت (١/ ٥٤)، تيسير التحرير (٢/ ١٣٠).

بالجمادات ونحو ذلك.

والأفعال: جمع فعل، والمراد به: كل ما صدر من المكلف من قول أو فعل أو اعتقاد.

والاقتضاء: هو الطلب، وهو نوعان: طلب فعل، وطلب ترك، وطلب الفعل إن كان جازماً فهو الإيجاب، وإن كان غير جازم فهو الندب.

وطلب الترك إن كان جازماً فهو التحريم، وإن كان غير جازم فهو الكراهة.

وأما التخيير فالمقصود به الإباحة، وهو: التسوية بين الفعل والترك.

وأما الوضع فالمقصود به: الجعل، وهو: جعل الشارع الشيء سبباً لشيء آخر، أو شرطاً له، أو مانعاً منه إلى غير ذلك مما جعله الأصوليون من خطاب الوضع[1].

فهؤلاء قسموا الحكم الشرعي إلى: حكم تكليفي، وحكم وضعي.

واستدل أصحاب هذا المذهب على ذلك بقولهم: إن هذه الأحكام - وهي السببية والشرطية، والمانعية أحكام شرعية لم تستفد إلا من الشرع، ولا يوجد فيها طلب ولا تخيير - فلزم ذكر هذا القيد - أعني: «أو الوضع» - وذلك ليصبح التعريف جامعاً لأفراد المحدود، وإن لم نذكره فإن التعريف غير جامع لأفراد المعرف[2].

المذهب الثاني: أن الحكم الشرعي هو: خطاب الله - تعالى - المتعلق

---

(١) انظر: المراجع السابقة.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ٩٥)، وشرح مختصر الروضة (١/ ٤١١).

بأفعال المكلفين اقتضاء، أو تخييراً.

ولم يذكر لفظ «أو الوضع» مما يدل على أن الحكم الشرعي قسم واحد هو الحكم التكليفي.

ذهب إلى ذلك ناصر الدين البيضاوي في «المنهاج»[1].

استدل أصحاب هذا المذهب على ذلك: بأنه لا معنى لموجبية الدلوك ـ مثلاً ـ إلا طلب الفعل عنده، ولا معنى لمانعية الحيض إلا حرمة الصلاة معه، ولا معنى لصحة البيع إلا إباحة الانتفاع بالمبيع، فتكون أقسام خطاب الوضع داخلة تحت الاقتضاء والتخيير، وراجعة إلى كلمتي: «الاقتضاء والتخيير» ضمناً.

وهذا كما قال أصحاب المذهب الأَول بعيد؛ لأَمرين:

الأَول: أن المفهوم من الحكم الوضعي غير المفهوم من الحكم التكليفي، فالمفهوم من الحكم الوضعي هو: تعلق شيء بشيء آخر وربطه به مثل: الربط بين الوجوب على الشخص، وبين الوقت، فيكون: دخول الوقت سبباً لوجوب الصلاة على هذا الشخص، وهذا بخلاف المفهوم من الحكم التكليفي، فهما مفهومان متغايران.

الثاني: أن لزوم أحدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما في جميع المواد بدليل الفروق التي أَوجدها بعض العلماء بينهما[2].

---

(١) (١/ ٤٧) مع نهاية السول، وانظر الموافقات (١/ ١٠٩).

(٢) انظر: التوضيح (١/ ١٤)، نهاية السول (١/ ٤٧ وما بعدها).

بيان نوع الخلاف في هذه المسألة

الخلاف الذي جرى بين أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور الذين قيدوا تعريف الحكم الشرعي بلفظ «أو الوضع» ـ وبين أصحاب المذهب الثاني ـ وهم البيضاوي ومن تبعه الذين لم يقيدوه بلفظ «أو الوضع» وقالوا: إن الحكم الوضعي يدخل ضمناً تحت الحكم التكليفي ـ هذا الخلاف خلاف لفظي لا يترتب عليه آثار، وذلك لأَن أصحاب المذهبين قد اتفقوا على إقرار الأَحكام الوضعية كالسبب، والشرط والمانع وغيرها مما ذكر معها، ولا يمكن أن ينكرها أحد، حيث إنها أحكام شرعية متعارف عليها، لأَنها لم تصح إلا بوضع الشارع مثلها مثل الأَحكام التكليفية ولا فرق بينها في ذلك والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

المسألة الثانية

«الخلاف في إطلاق الحكم الشرعي بين الأُصوليين والفقهاء»:

لقد اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأَول: أن الحكم الشرعي هو: خطاب الله ـ تعالى ـ المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً.

وهو مذهب الأُصوليين ـ على خلاف بينهم ـ كما سبق.

والأُصوليون وإن اختلفوا في تعريفاتهم فإنهم يجتمعون على شيء واحد وهو: كون الحكم علماً على نفس خطاب الشارع الذي يطلب من المكلف فعل شيء أو كفه عنه، أو يخيره بينهما، ويجعل الشيء سبباً أو شرطاً، أو مانعاً، أو صحة، أو فاسداً أو غير ذلك مما يدخل تحت خطاب الوضع[1].

قال عضد الدين الأَيجي في «شرحه على مختصر ابن الحاجب»[2] : «الحكم الشرعي هو: نفس خطاب الله تعالى» اهـ.

فالإيجاب هو نفس قوله: «افعل» مثل قوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾[3] والتحريم هو نفس قوله: «لا تفعل» مثل قوله تعالى:

---

(١) انظر: التلويح (١/ ١٥)، المانع عند الأُصوليين (ص١٥).

(٢) (١/ ٢٢٥).

(٣) الإسراء آية (٧٨).

﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾[1].

المذهب الثاني: أن الحكم الشرعي: هو ما ثبت بالخطاب الشرعي، أي: أثره المترتب عليه، لا نفس النص الشرعي.

أو تقول: إن الحكم الشرعي هو: الصفة التي هي أثر ذلك الخطاب من الشارع[2].

ذهب إلى ذلك الفقهاء.

فالحكم عند هؤلاء هو: أثر خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً.

فمثلاً وجوب الصلاة أثر لخطاب الشارع في قوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾[3]، وحرمة الزنا أثر ترتب على قوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً﴾[4].

فالوجوب والحرمة ونحوهما هو: الحكم عند الفقهاء، وهو: ما ثبت بالخطاب واقتضاء النص.

كذلك جعل الطهارة في قوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾[5]. شرطاً لصحة الصلاة يُسمى حكماً عند الأُصوليين.

أَما الحكم عند الفقهاء فهو: ما ثبت بهذا الجعل وهو: شرطية الطهارة

---

(١) الإسراء آية (٣٣).

(٢) انظر التلويح (١/ ١٥). نظرية الحكم للحصري (ص٣٥)، المانع (ص١٥).

(٣) البقرة آية (٢٣٨).

(٤) الإسراء آية (٣٢).

(٥) المائدة آية (٦).

لصحة الصلاة[1].

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف بين أصحاب المذهب الأول ـ وهم الأُصوليون القائلون: إن الحكم الشرعي هو خطاب الله ـ وبين أصحاب المذهب الثاني وهم الفقهاء القائلون: إن الحكم الشرعي هو: أثر خطاب الله ـ خلاف لفظي لا أثر له؛ حيث يرجع إلى تفسير وبيان المراد من الحكم الشرعي والنظر إليه.

فمن نظر إلى الحكم الشرعي على أنه له مصدر يصدر عنه وهو الله ـ تعالى: عرَّفه بأَنه خطاب الله المتعلِّق بأَفعال المكلفين... اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً وهو مذهب الأُصوليين.

ومن نظر إلى أن الحكم الشرعي له محل يتعلَّق به، وهي الأَفعال التي تصدر من المكلفين، ويكون الحكم وصفاً شرعياً لها: عرفه بأنه ما ثبت بالخطاب الشرعي، أو الصفة التي هي أثر ذلك الخطاب من الشارع، وهومذهب الفقهاء[2].

والحاصل: أن الخطاب وما ترتب عليه متلازمان، فلا أثر لهذا الخلاف ما دام أن المعنى متفق عليه. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

---

(١) انظر: المانع عند الأُصوليين (ص١٦).

(٢) انظر: نظرية الحكم (ص٣٥)، والمانع (ص١٥).

المسألة الثالثة

«الخلاف في تسمية الكلام في الأَزل خطاباً وعدم تسميته»:

الخطاب: هو قول يفهم منه من سمعه شيئاً مفيداً مطلقاً[١].

وأتي بلفظ «القول» للاحتراز عن الإشارات والحركات المفهمة.

وأتي بلفظ: «يفهم منه» لإخراج من لا يفهم كالصبي والمجنون.

وأتي بلفظ: «من سمعه» ليخرج النائم والمغمى عليه.

وخرج بلفظ «مفيداً» اللفظ المهمل الذي لا يفهم منه شيء.

وأتي بلفظ: «مطلقاً» لأَجل أَن يعم حالة قصد إفهام السامع وعدم ذلك، هذا ما قاله الفتوحي الحنبلي[٢] في «شرح الكوكب المنير»[٣].

ولكن بعض العلماء قد خالف في ذلك فاشترط في تعريف الخطاب قصد إفهام السامع فقال في تعريفه: إن الخطاب هو الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيء للفهم» كما نقله الزركشي في «البحر المحيط»[٤] وهذا

---

(١) انظر: حاشية الجرجاني على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب (١/ ٢٢١)، شرح الكوكب المنير (١/ ٣٣٩).

(٢) هو: محمد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوحي الحنبلي المصري، المشهور بابن النجار، كانت وفاته عام (٩٧٢هـ) من مصنفاته: شرح الكوكب المنير، ومنتهى الإرادات وشرحه.

انظر: كشف الظنون (٢/ ١٨٥٣) الأعلام (٦/ ٦).

(٣) (١/ ٣٣٩).

(٤) (١/ ١٢٦).

ما صرح به الآمدي في «الإحكام»[1].

هذا تعريف الخطاب، واختلف العلماء في تسمية الكلام في الأَزل خطاباً وعدم تسميته على مذهبين:

المذهب الأَول: أن الكلام في الأَزل لا يُسمَّى خطاباً حقيقة، وذلك لعدم من يخاطب به إذ ذاك، وإنما يُسمَّى خطاباً حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم ويسمع.

ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني[2]، والآمدي في «الإحكام»[3].

المذهب الثاني: أن الكلام في الأَزل يُسمَّى خطاباً حقيقة.

ذهب إلى ذلك القشيري، والأَشعري[4].

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف الجاري بين أصحاب المذهب الأَول ـ القائلين: إن الكلام في الأَزل لا يُسمى خطاباً ـ وبين أصحاب المذهب الثاني ـ القائلين: إنه يُسمى خطاباً ـ اختلف فيه على قولين:

---

(١) (١/ ٩٥).

(٢) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط (١/ ١٢٦).

(٣) (١/ ٩٥).

(٤) انظر: البحر المحيط (١/ ١٢٦)، شرح تنقيح الفصول (ص٦٩)، شرح المحلي (١/ ٦٦).

القول الأول: إن الخلاف لفظي.

ذهب إلى ذلك ابن عبدالشكور[1] في «مسلم الثبوت»[2]، والأنصاري في «فواتح الرحموت»[3] وبعض العلماء[4].

وأرجع هؤلاء الخلاف إلى الخلاف في تفسير «الخطاب».

فمن قال: إن الخطاب هو: الكلام الذي يفهم ولو بالآخرة، أي: الذي فيه صلاحية الإفهام: كان خطاباً في الأَزلِ.

ومن قال: إن الخطاب هو: الكلام الذي أفهم، أي: الكلام الذي وقع به الإفهام لم يكن خطاباً فيه، لأَنه لم يتحقق الإفهام فيه، بل فيما لايزال فقط.

وزاد الكمال ابن الهمام[5] ذلك بياناً فذكر: أن المانع من التسمية : هو كون المراد من الخطاب: التنجيزي الشفاهي، فهذا ليس موجهاً في الأَزل.

أما إرادة طلب الفعل ممن سيوجد ويتهيأ لفهمه فيصح في الأَزل من

---

(١) هو: محب الله بن عبدالشكور البهاري الهندي، كانت وفاته عام (١١١٩هـ)، من مصنفاته: مسلم الثبوت من أصول الفقه، وسلم العلوم في المنطق.
انظر: الأَعلام (٥/ ٢٨٣).

(٢) (١/ ٥٦) مع فواتح الرحموت.

(٣) (١/ ٥٦).

(٤) انظر: تيسير التحرير (٢/ ١٣١).

(٥) هو: محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد بن مسعود السيواسي، كانت وفاته عام (٨٦١هـ)، كان عالماً بالفروع والأُصول والنحو والمعاني، من مصنفاته: التحرير في أصول الفقه، وشرح الهداية.
انظر: بغية الوعاة (ص٧٠)، الفوائد البهية (ص١٨٠) مفتاح السعادة (٢/ ٧٠).

هذه الحيثية من الأَزل ويوجه إلى المعدوم[1].

القول الثاني: أن الخلاف معنوي حقيقي، ترتب عليه آثار.

ذهب إلى ذلك أبو عبدالله المحلِّي[2] في «شرح جمع الجوامع»[3].

وهذا هو الصحيح: وذلك لأَن هذا الخلاف ترتب عليه آثار وثمرات ومنها:

أولاً: أن أَصحاب المذهب الأَول ـ وهم القائلون: إن الكلام في الأَزل لا يسمى خطاباً حقيقة ـ قالوا: إن الكلام النفسي في الأَزل لا يتنوع إلى أمر ونهي وخبر وغيرها، وإنما يتنوع فيما لا يزال.

أما أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن الكلام في الأَزل يسمى خطاباً حقيقة ـ: قالوا: يتنوع الكلام النفسي في الأَزل إلى أمر ونهي وخبر وغيرها[4].

ثانياً: أنه ينبني على هذا الخلاف: أنه حكم في الأَزل أو فيما لا يزال:

فأصحاب المذهب الأَول ـ وهم القائلون: إن الكلام في الأَزل لا

---

(١) انظر: التحرير في أصول الفقه (ص٢١٥)، تيسير التحرير (٢/ ١٣١).

(٢) هو: محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي الشافعي، كانت وفاته عام (٨٦٤هـ)، كان أصولياً فقيهاً مفسراً، من مصنفاته: شرح جمع الجوامع، وكنز الراغبين، والطب النبوي وغيرها.

انظر: الضوء اللامع (٧/ ٣٩)، شذرات الذهب (٧/ ٣٠٣)، حسن المحاضرة (١/ ٣٥٢).

(٣) (١/ ٦٦).

(٤) انظر: شرح المحلى (١/ ٦٦) مع حاشية البناني.

يسمى خطاباً حقيقة ـ قالوا: إنه حكم فيما لا يزال.

أما أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن الكلام في الأزل يُسمَّى خطاباً ـ قالوا: إنه حكم في الازل.

ومن قال: إنه حكم في الأزل: منع حدوث الحكم وقال: إن التعلق الصلوحي في الأزل كاف في تسميته حكماً.

وأما من قال: إنه حكم فيما لا يزال فقد قال بحدوث الحكم.

والغريب أن ابن عبدالشكور ذكر في «مسلم الثبوت»[1]. هذه الفائدة الثانية للخلاف في المسألة مع أنه صرَّح بأن الخلاف لفظي فيما سبق وهذا تناقض منه.

قال المطيعي في «سلم الوصول»[2]: محاولاً فك هذا التناقض ـ «اللهم إلا أن يقال المراد بكونه لفظياً أنه راجع إلى الخلاف في مسمَّى اللفظ، وهو من الأمور الاصطلاحية التي لا مشاحة فيها» اهـ.

وما قاله المطيعي هو المتجه لفك هذا التناقض، وإلا الخلاف معنوي حقيقي لا شك في ذلك.

واعترض المطيعي في «سلم الوصول»[3] على إطلاقهم الحكم في الأزل وبين أن هذا الحكم ليس هو الحكم الذي عرفه الأُصوليون.

كذا اعترض على قولهم: «إن هناك تعلُّقاً صلوحياً للكلام النفسي وأنه

---

(١) (١/ ٥٧).

(٢) (١/ ٥٠ ـ ٥١) حاشية على شرح الإسنوي على المنهاج.

(٣) (١/ ٥١).

كافٍ في تسميته حكماً» وذكر أن هذا ليس بصحيح، معللاً ذلك بقوله: «إذ تعلق الكلام تعلق دلالة وهي صفة لازمة له أزلاً وأبداً»[1]. اهـ.

فبان من ذلك: أن الخلاف معنوي له أثره وفائدته، وإن كانت هذه الفائدة في أصول الدين، ولا تخص الفقه. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.



(١) سلم الوصول (١/ ٥١).

المبحث الثاني

مسائل الخلاف المتعلقة بالحكم التكليفي

ويشتمل على تمهيد وأربعة مطالب:

أما التمهيد: فهو في بيان المراد بالحكم التكليفي، وأنواعه.

أما المطالب فهي:

المطلب الأول: في مسائل الخلاف المتعلقة بالواجب.

المطلب الثاني: في مسائل الخلاف المتعلقة بالمندوب.

المطلب الثالث: في مسائل الخلاف المتعلقة بالمباح.

المطلب الرابع: في مسائل الخلاف المتعلقة بالمكروه.

التمهيد

في

بيان الحكم التكليفي وأنواعه

الحكم التكليفي هو: القسم الأول من قسمي الحكم الشرعي.

وهو: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير.

وهو: يتنوع ـ عند الجمهور ـ إلى خمسة أنواع: «الإيجاب» و«الندب» و«التحريم» و«الكراهة» و«الإباحة».

ووجه الحصر في تلك الأنواع هو: أن الاقتضاء هو: الطلب والطلب إما أن يكون طلب فعل، أو طلب ترك.

وطلب الفعل إما أن يكون جازماً أو غير جازم.

فإن كان جازماً فهو: الإيجاب.

وإن كان غير جازم فهو: الندب.

وطلب الترك إما أن يكون جازماً أو غير جازم.

فإن كان جازماً فهو: التحريم.

وإن كان غير جازم فهو: الكراهة.

وإن كان الخطاب متعلقاً بالفعل على وجه التخيير فهو: الإباحة[1].

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ٩٦)، الروضة (١/ ١٤٨)، المستصفى (١/ ٦٥)، الإبهاج (١/ ٥٥)، المحصول للرازي (١/ ١/ ١١٩).

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ زيادة بيان لكل واحد من تلك الأنواع.

ولقد عثرت على مسائل كثيرة في الحكم التكليفي كان الخلاف فيها خلافاً لفظياً ـ أو قيل عنها ذلك ـ ستراها ـ إن شاء الله ـ في المطالب التالية:



المطلب الأول
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالواجب

ويشتمل على تمهيد وتسع مسائل :

أما التمهيد فهو في تعريف الواجب.

أما المسائل فهي:

المسألة الأولى : هل يوجد فرق بين الواجب والفرض؟

المسألة الثانية : الخلاف في إثبات الواجب الموسع.

المسألة الثالثة : الخلاف في اشتراط العزم.

المسألة الرابعة: أين يتعلق الإيجاب في الواجب المخير؟

المسألة الخامسة : هل ما لا يتم الواجب إلا به واجب أو لا؟

المسألة السادسة : الحكم بعد نسخ الوجوب.

المسألة السابعة: جائز الترك مطلقاً ليس بواجب.

المسألة الثامنة: حكم الزيادة على أقل الواجب.

المسألة التاسعة: من هو المخاطب بفرض الكفاية؟

التمهيـــد
في
تعريف الواجب

الواجب لغة هو: الساقط يقال: «وجب الحائط» أي: سقط.

ويأتي بمعنى: اللازم، يقال: «وجب الشيء» أي: لزم[١].

والواجب في الاصطلاح هو: الذي يذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً[٢].

وقيل: ما لا يجوز تركه من غير عزم على فعله[٣].

وقيل: ما لا يجوز تركه إلى غير بدل[٤].

وقيل: ما يذم تاركه شرعاً على بعض الوجوه[٥].

وقيل: غير ذلك.

ولقد وجدت تسع مسائل خلافية في «الواجب» كان الخلاف فيها لفظياً ـ أو قيل عنها ذلك ـ إليك بيانها:

---

(١) انظر: المصباح المنير (٢/ ٦٤٨) «وجب» الصحاح (١/ ٢٣١).

(٢) انظر: المنهاج (١/ ٥٥) مع شرح الأصفهاني، والحاصل (٥٢أ).

(٣) انظر العدة (١/ ١٥٩).

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) انظر: المحصول للرازي (١/ ١/ ١١٧)، ونهاية الوصول (١/ ٧٧/ أ)، وقال الهندي فيه: «إن هذا التعريف هو الذي ارتضاه جمهور الأصحاب».

المسألة الأولى

«هل يوجد فرق بين الفرض والواجب؟»

لقد اتفق العلماء على أن «الفرض» و«الواجب» لفظان متباينان ومختلفان في المعنى وذلك من جهة اللغة.

فالفرض يطلق لغة على إطلاقين:

الإطلاق الأول: التقدير، يقال: فَرَض أي: قدَّر، ومنه قوله تعالى: ﴿نصيباً مفروضاً﴾[١] . أي: مقدَّراً، ومنه: فرض القاضي النفقة أي: قدرها، وحكم بها[٢] .

الإطلاق الثاني: الحز في الشيء قال الجوهري[٣] في «الصحاح»[٤] : «الفرض التحزيز، والمفرض: الحديدة التي يُحزبها».

والحز بمعنى القطع لذلك يُسمَّى الذي يقْطع به الفضة: المفراض.

أما الواجب فهو لغة: الساقط، يُقال: «وجب الحائط»: أي: سقط[٥] .

---

(١) النساء آية: (٧).

(٢) انظر: لسان العرب (٩/ ٦٧)، المصباح المنير (٢/ ٤٦٩).

(٣) هو: إسماعيل بن حماد الجوهري، الفارابي اللغوي، كانت وفاته عام (٤٠٠هـ)، من مصنفاته: الصحاح، والعروض، انظر: بغية الوعاة (١/ ٤٤٦)، إنباه الرواة (١/ ١٩٤).

(٤) (٣/ ١٠٩٧).

(٥) انظر المصباح (٢/ ٦٤٨).

قال تعالى: ﴿فإذا وجبت جنوبها﴾[1]، أي: سقطت على الأرض، قال ذلك القرطبي[2] في «أحكام القرآن»[3].

قال الجوهري في «الصحاح»[4]: «الوجبة: السقطة من الهدة، ووجب الميت: إذا سقط ومات»[5].

والواجب يأتي لغة بمعنى: اللازم، قال الجوهري: «وجب الشيء أي: لزم ويجب وجوباً، وأوجبه الله، واستوجبه أي: استحقه»[6].

ويقال: وجب الحق والبيع يجب وجوباً ووجبة: أي لزم وثبت[7].

والمعنى اللغوي الأول للواجب - وهو أنه الساقط - هو الموافق لاصطلاح الأصوليين؛ وذلك لأنا نتخيَّل الحكم، أو الشيء الواجب جزماً قد سقط، أي: وقع على المكلف من الله - تعالى -.

فبان أن «الفرض» و«الواجب» لفظان مختلفان في المعنى من جهة اللغة.

---

(١) الحج آية (٣٦).

(٢) هو: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي القرطبي المالكي كانت وفاته عام (٦٧١هـ) كان رحمه الله فقيهاً مفسراً أصولياً، من مصنفاته: أحكام القرآن، وشرح أسماء الله الحسنى، والتذكرة.
انظر: شجرة النور الزكية (ص١٩٧)، طبقات المفسرين (٢/ ٦٥).

(٣) (١٢/ ٦٢).

(٤) (١/ ٢٣١).

(٥) انظر: القاموس المحيط (١/ ١٤١).

(٦) الصحاح (١/ ٢٣١).

(٧) انظر: المصباح المنير (٢/ ٦٤٨).

أما من جهة الشرع فقد اختلف العلماء في هذين اللفظين هل هما مترادفان أم مختلفان؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن الفرض مرادف للواجب، أي: مساويه في المعنى، وسُمِّي هذا مرادف لذلك تشبيهاً برديف الراكب، وهو: الذي على ردف الدابة، من جهة أن هذين اسمان لمسمى واحد، كما أن ذينك راكبان على مركوب واحد.

وهذا مذهب جمهور العلماء من المالكية، والشافعية والحنابلة[1] وهو أصح الروايتين عن الإمام أحمد[2] وهو رأي أبي يعلى الحنبلي في «المجرَّد»[3].

وبناء على هذا المذهب فإن تعريف الفرض والواجب يكون: «الفعل الذي ذم شرعاً تاركه مطلقاً» أو هو: طلب الشارع المقتضي فعل المكلف طلباً جازماً سواء كان هذا الطلب بدليل ظني أو قطعي.

المذهب الثاني: أن الفرض والواجب غير مترادفين، أي: أن كل واحد منهما يدل على معنى غير ما يدل عليه الآخر، فالفرض آكد من الواجب.

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ٩٩)، الإحكام لابن حزم (١/ ٣٢٣)، المحصول للرازي (١/ ١/ ١١٩)، الحدود (ص٥٥)، المستصفى (١/ ٦٥)، مختصر ابن الحاجب (١/ ١/ ٢٢) مع شرح العضد، المسودة (ص٥٠).

(٢) انظر: المسودة (ص٥٠)، القواعد والفوائد الأصولية (ص٦٣).

(٣) نقله عن المجرد ابن تيمية في المسودة (ص٥٠)، وهو اختيار أبي بكر الباقلاني في التقريب ص(٢٩٤).

ذهب إلى ذلك الحنفية[1] وكثير من الحنابلة كأبي يعلى في «العدة»[2]، وأبي إسحاق ابن شاقلا[3] ، والحلواني [4]، وحكاه ابن عقيل عن كثير من الحنابلة وهو رواية عن الإمام أحمد[5].

اختلاف أصحاب هذا المذهب في تعليل التفريق بينهما:

لقد اختلف أصحاب هذا المذهب في ذلك على أقوال:

القول الأول: الفرض هو: اسم لما ثبت بطريق مقطوع به.

أما الواجب فهو: اسم لما ثبت من طريق غير مقطوع به.

أي: أن الفرض: ما ثبت حكمه بدليل قطعي مثل الكتاب والسنة المتواترة، والإجماع المقطوع به.

والواجب: ما ثبت حكمه بدليل ظني كخبر الواحد، والقياس، والإجماع السكوتي.

---

(١) انظر: ميزان الأُصول (ص٢٥)، أصول السرخسي (١/ ١١٠)، فواتح الرحموت (١/ ٥٨)، تيسير التحرير (٢/ ١٣٥).

(٢) (٢/ ٣٧٦).

(٣) هو: إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا، كانت وفاته عام (٣٦٩هـ)، كان عالماً بالأُصول والفروع.
انظر: المنهج الأحمد (٢/ ٦٤)، طبقات الحنابلة (٢/ ١٢٨).

(٤) هو: محمد بن علي بن محمد بن عثمان، أبو الفتح، كانت وفاته عام (٥٠٥هـ)، من مصنفاته: أصول الفقه، وكفاية المبتدي.
انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ٢٥٧)، ذيل طبقات الحنابلة (١/ ١٠٦).

(٥) انظر: العدة (٢/ ٣٧٦)، المسودة (ص٥٠ ـ ٥١)، القواعد والفوائد الأصولية (ص٦٣).

هذا ما ثبت عن الإمام أحمد في رواية عنه[1] وهو ماثبت عن كثير من الحنفية[2].

وخص أبو زيد الدبوسي[3] في «تقويم الأدلة»[4] الواجب بأنه: الثابت بخبر الواحد.

القول الثاني: الفرض: ما لايتسامح في تركه عمداً ولا سهواً كأركان الصلاة، وأركان الحج، وهو رواية عن الإمام أحمد[5]، أما الواجب فهو الذي يتسامح في تركه ويمكن جبره.

القول الثالث: الفرض: ما ثبت بالقرآن، والواجب: ما ثبت بالسنة، وهو رواية - أيضاً - عن الإمام أحمد، وعبّر عنه ابن عقيل الحنبلي بقوله: إن الفرض: ما لزم بالقرآن، والواجب ما لزم بالسنة[6].

وناقش القاضي أبو بكر الباقلاني هذا بقوله: إنه يلزم منه أن لا يكون شيء من ذلك مما ثبت وجوبه بالسنة فرضاً كنية الصلاة، ودية الأصابع، والعاقلة.

---

(١) انظر: المسودة (ص٥٠)، العدة (٢/ ٣٧٦)، القواعد والفوائد (ص٦٤).

(٢) انظر: التلويح على التوضيح (٢/ ١٢٣)، أصول السرخسي (١/ ١١٠)، تيسير التحرير (٢/ ١٣٥).

(٣) هو: عبيدالله - أو عبدالله - بن عمر بن عيسى، كانت وفاته عام (٤٣٠هـ) كان فقيهاً أصولياً حجة عند الحنفية، من مصنفاته: تقويم الأدلة، وتأسيس النظر.
انظر: الفوائد البهية (ص١٠٩)، وفيات الأعيان (٢/ ٢٥١)، تاج التراجم (ص٣٦).

(٤) (ص١٢١ - ١٢٢).

(٥) انظر: القواعد والفوائد الأصولية (ص٦٤).

(٦) انظر: المسودة (ص٥٠)، العدة (٢/ ٣٧٧)، القواعد والفوائد الأصولية (ص٦٤).

ويلزم منه ـ أيضاً ـ : أن يكون الإشهاد عند التبايع ونحوه من المندوبات الثابتة بالقرآن فرضاً. وهذا لا يجوز[1].

والمشهور من تلك العلل هو الأول، وهو: أن الفرض: اسم لما ثبت وجوبه بطريق القطع، والوجوب اسم لما ثبت وجوبه بطريق الظن. وهو المشهور عن الحنفية.

ونتيجة لهذا التفريق بين الواجب والفرض فقد جاء تعريفهم للواجب موافقاً لذلك، فقد قيل: «ما يستحق فاعله الثواب، وتاركه العقاب إلا أن ثواب فاعله دون فاعل الفرض، وعقاب تاركه أقل من عقاب تارك الفرض»[2].

بيان نوع الخلاف

لما قال الجمهور: إن «الفرض» و«الواجب» لفظان مترادفان، وقال الحنفية ومَن معهم: إنهما غير مترادفين، حيث إن الفرض آكد من الواجب، فهل هذا الخلاف لفظي أو معنوي؟ اختلف في ذلك على قولين:

القول الأول: إن الخلاف معنوي، له ثمرة، فقد رتب الحنفية على الحكم بفرضية الشيء: كفر جاحده، وعدم إمكان جبره.

أما الحكم بوجوب الشيء فلا يكفر جاحده ـ عندهم ـ ويمكن

---

(١) نقل هذا عنه إمام الحرمين في التلخيص (٨/ ب).

(٢) انظر: فتح العناية (١/ ١١٩).

جبره[1].

وكذلك قالوا: إن قراءة القرآن في الصلاة فرض، لأنه ثبت بقطعي وهو قوله تعالى: ﴿فاقرأوا ما تيسر من القرآن﴾[2].

وقراءة الفاتحة في الصلاة واجبة؛ لأنه ثبت بخبر الواحد، وهو ما رواه عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»[3].

فعندهم من لم يقرأ بفاتحة الكتاب فإنه يأثم ولا تفسد الصلاة بخلاف ترك القراءة[4].

وقال ابن اللحام[5] في «القواعد والفوائد الأُصولية»[6]. إن أريد أن المأمور به ينقسم إلى مقطوع ومظنون فلا نزاع في ذلك، وإن أريد أنها لا تختلف أحكامها فهذا ـ أي: القول بأن الخلاف لفظي ـ محل نظر؛ فإن الحنفية ذكروا مسائل فرقوا فيها بين الفرض والواجب» اهـ[7].

---

(١) انظر: كشف الأسرار (/ ٣٠٣)، أصول السرخسي (١/ ١١١).

(٢) المزمل آية (٢٠).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (١/ ١٩٢) في كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم، ومسلم في صحيحه (١/ ٢٩٥) في كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، وأحمد في المسند (٥/ ١٣١٤).

(٤) انظر: الهداية (١/ ٤٨).

(٥) هو علي بن محمد بن علي بن عباس بن شيبان البعلي، كانت وفاته عام (٨٠٣هـ)، كان عالماً بالفقه والأصول، من مصنفاته: القواعد والفوائد الأصولية، وتجريد العناية، ومختصر في أصول الفقه. انظر: الضوء اللامع (٥/ ٣٢٠) شذرات الذهب (٧/ ٣١).

(٦) (ص٦٤).

(٧) القواعد والفوائد (ص٦٤).

وابن اللحام هنا يشير إلى أن الخلاف معنوي من حيث اختلاف أحكام كل من القطعي والظني.

القول الثاني: إن الخلاف بين المذهبين لفظي، لا ثمرة له، وهو الصحيح، حيث إن أصحاب المذهبين متفقون على المعنى والمقصود، ولكنهم اختلفوا في اللفظ والتعبير والاصطلاح فقط.

وقد نص على ذلك كثير من الأصوليين.

منهم الغزالي الذي قال في «المستصفى»[١] - بعد ذكر هذا الخلاف -: «ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعنى»[٢].

ونقل ذلك ابن قدامة[٣] في «الروضة»[٣].

وقال الآمدي في «الإحكام»[٥] - بعد عرض الخلاف -: «وبالجملة فالمسألة لفظية».

وقال الطوفي «في شرح مختصر الروضة»[٦]: «النزاع في المسألة إنما هو في اللفظ مع اتفاقنا على المعنى».

---

(١) (١/ ٦٦).

(٢) المستصفى (١/ ٦٦).

(٣) هو: عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، كانت وفاته عام (٦٢٠هـ)، كان فقيهاً أصولياً، من مصنفاته: الروضة في الأصول، والمغني، والكافي، والعمدة في الفقه.

انظر: ذيل طبقات الحنابلة (٢/ ١٣٣)، شذرات الذهب (٥/ ٨٨).

(٤) (١/ ١٥٥).

(٥) (١/ ٩٩).

(٦) (١/ ٢٧٦).

وقال صفي الدين الهندي[١] في «نهاية الوصول»[٢] :

«وبالجملة إن المسألة لفظية محضة فإنا لا ننكر انقسام الفرض إلى مقطوع وإلى مظنون، وقد عرف أن لا مشاحة في الألفاظ بعد أن حصل الاتفاق على المعاني»[٣].

وقال ابن السبكي[٤] في «جمع الجوامع»[٥] : «والفرض والواجب مترادفان خلافاً لأبي حنيفة وهو لفظي».

وقال الإسنوي[٦] في نهاية السول»[٧] مثل ذلك ونقله عن تاج الدين

---

(١) هو: محمد بن عبدالرحيم بن محمد، كانت وفاته عام (٧١٥هـ) كان فقيهاً أصولياً، من مصنفاته: نهاية الوصول، والفائق في أصول الفقه، والزبدة في علم الكلام.
انظر: طبقات ابن السبكي (٩/ ١٦٢)، الدرر الكامنة (٤/ ١٣٢)، شذرات الذهب (٦/ ٣٧).

(٢) (ورقة ٧٩/ أ).

(٣) نهاية الوصول (٧٩/ أ).

(٤) هو: عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي بن علي السبكي تاج الدين، كانت وفاته عام (٧٧١هـ)، كان عالماً بالأصول والفروع.
انظر: الدرر الكامنة (٢/ ٤٢٥)، شذرات الذهب (٦/ ٢٢١)، هدية العارفين (١/ ٦٣٩).

(٥) (ص١١٠) مع شرح المحلى طبع مع الدرر اللوامع.

(٦) هو: عبدالرحيم بن الحسن بن علي، أبو محمد، جمال الدِّين، كانت وفاته عام (٧٧٢هـ)، كان فقيهاً أصولياً، مفسراً نحوياً، من مصنفاته: نهاية السول، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول، والكوكب الدري.
انظر: بغية الوعاة (٢/ ٩٢)، الدرر الكامنة (٢/ ٤٦٣).

(٧) (١/ ٧٦).

في «الحاصل».

والدليل على أن الخلاف لفظي هو: أن يقال: إن حاصل هذا الخلاف: أن ما ثبت بدليل قطعي ـ كما يسمى فرضاً ـ هل يُسمَّى واجباً، وما ثبت بدليل ظني ـ كما يسمى واجباً ـ هل يُسمَّى فرضاً؟

فعند أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن الفرض والواجب لفظان غير مترادفين ـ لا يُسمَّى ما ثبت بالقطعي واجباً، ولا يسمى ما ثبت بالظني فرضاً؛ تشوفاً منهم إلى رعاية المعنى اللغوي؛ حيث إن أهل اللغة فرقوا بين الفرض والواجب، فقالوا: الفرض في الأَصل: عبارة عن التأثير، ومنه فرضة القوس، والنهر[1].

أما الوجوب فهو في اللغة السقوط ـ كما سبق أن قلناه ـ يقال: وجبت الشمس: إذا سقطت.

فإذا ثبت هذا فالتأثير آكد من السقوط، لأَن الشيء قد يسقط ولا يؤثر.

وبيَّن ذلك السرخسي[2] في «أصوله»[3] قائلاً: «إن الفرض والواجب كل منهما لازم، إلا أن تأثير الفرضية أكثر من تأثير الوجوب، ومنه سُمِّي الحزُّ في الخشبة فرضاً؛ لبقاء أثره على كل حال، وسمي السقوط على الأَرض

---

(١) انظر: ميزان الأصول (٢٥)، أصول السرخسي (١/ ١١١).

(٢) هو: محمد بن أحمد بن أبي سهل، شمس الأئمة، كانت وفاته عام (٤٨٣هـ)، كان مجتهداً فقيهاً أصولياً، من مصنفاته: الأصول، والمبسوط.
انظر: الجواهر المضيئة (٢/ ٢٨)، الفوائد البهية (ص١٥٨).

(٣) (١/ ١١١).

وجوباً، لأنه قد لا يبقى أثره في الباقي»[1].

أما عند أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور القائلون : إن الفرض والواجب لفظان مترادفان ـ فيُسمَّى الثابت بدليل قطعي واجباً، ويُسمَّى الثابت بدليل ظني فرضاً ولا فرق؛ أخذاً من وجب الشيء وجوباً إذا ثبت، والثابت أعم من أن يثبت بقطعي، أو ظني.

قال الزركشي في «البحر المحيط»[2] : «الفرض المقدر أعم من كونه علماً، أو ظناً، والواجب هو الساقط أعم من كونه علماً أو ظناً، فتخصيص كل من اللفظين بأحد القسمين تحكم».

أوتقول ـ في الدليل على أن الخلاف لفظي ـ بعبارة أخرى: إنه لا نزاع بين مذهب الجمهور ومذهب الحنفية ومن معهم في انقسام ما أوجبه الشرع علينا وألزمنا إيَّاه من التكاليف إلى قطعي وظني، واتفق الفريقان على تسمية الظني واجباً، وبقي النزاع في القطعي.

فالجمهور يسمونه واجباً وفرضاً بطريق الترادف.

والحنفية يخصونه باسم الفرض، وذلك مما لا يضر الجمهور ولا يضر الحنفية فليسموه بما شاؤوا[3] .

أما ما ذُكِرَ من ترتُّب آثار على هذا الخلاف فلا نُسلِّمه، وذلك لأَن ما

---

(١) أصول السرخسي (١/ ١١١)، وانظر: ميزان الأُصول (ص١٢٦).
(٢) (١/ ١٨٢).
(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٢٧٦)، شرح المحلى على جمع الجوامع (١/ ١١٠)، مع الدرر اللوامع.

مثَّلوا به لا يرجع إلى ما نحن فيه، بيان ذلك:

أن الحكم بكفر جاحد ما ثبت بالدليل القطعي، وعدم إمكان جبره محل وفاق بين الأَئمة، وإنما الخلاف في أنه هل يُخصُّ ما ثبت بالقطعي باسم الفرض، وما ثبت بالظني باسم الواجب أو لا؟ فبذلك يعود الخلاف إلى خلاف في التسمية.

وأما ما ذكروه من أن ترك قراءة الفاتحة لا يفسد الصلاة لا يضر في أن الخلاف لفظي؛ لأَنه ـ كما قال المحلِّي في شرح جمع الجوامع[1] ـ «أمر فقهي لا مدخل له في التسمية التي الكلام فيها».

أي: أن إفساد الصلاة عندنا بترك الفاتحة، وعدم الإفساد بتركها عند أبي حنيفة ليس لأَنا لا نقول بوجوبها، وهو يقول بذلك، وإنما ذلك لأَنا نعدها ركناً من الصلاة، وهو لا يعدها ركناً.

وهكذا يُقال في كل ما ذكره الحنفية من ترتيب الآثار على هذا التفريق.

وبهذا تبين أن الخلاف لفظي على اصطلاح الجمهور.

وبهذا يظهر ضعف قول من قال: إن الخلاف معنوي، وأطال الكلام في إبطال اصطلاح الحنفية.

قال بخيت المطيعي ـ رحمه الله ـ في «سلم الوصول»[2] ـ بعد أن ذكر من قال بأن الخلاف معنوي ـ: «إن ذلك غلط بيِّن؛ لاتفاق الفريقين على

---

(١) (١/ ١١١) مع الدرر اللوامع.

(٢) (١/ ٧٨).

أن مطلق الأمر حقيقة للوجوب بمعنى الطلب الجازم بقطع النظر عن كون الدليل قطعي الدلالة والثبوت، أو قطعي أحدهما ـ فقط ـ أو ظنيهما»[1].

أما على اصطلاح الحنفية ومن تبعهم ـ وهو: أنهم سمُّوا ما ثبت بالقطعي فرضاً، وسموا ما ثبت بالظني واجباً ـ فهذا اصطلاحهم ولا يلزمنا.

مناقشة اصطلاح الحنفية على التفريق بين الواجب والفرض:

إن اصطلاح الحنفية ـ وهو أنهم سموا ما ثبت بالدليل القطعي فرضاً وسموا: ما ثبت بالدليل الظني واجباً ـ يمكن أن يناقش من وجوه:

الوجه الأول: أن الاصطلاح على شيء يحتاج إلى أمرين ـ إذا أراد أن يكون اصطلاحه حسناً:

أحدهما: أن لا يخالف الوضع العام لغة أو عرفاً.

ثانيهما: أنه إذا فرق بين متقارنين يبدي مناسبة للفظ كل واحد منهما بالنسبة إلى معناه، وإلا كان تخصيصه لأحد المعنيين بعينه بذلك اللفظ بعينه ليس أولى من العكس.

وهذا الموضع الذي فعلته الحنفية من هذا القبيل؛ لأنهم خصوا الفرض بالمعلوم قطعاً من حيث إن الواجب هو الساقط وهذا ليس فيه مناسبة ظاهرة بالنسبة إلى كل لفظة مع معناها الذي ذكروه[2].

الوجه الثاني: أن تفريق الحنفية بين الفرض والواجب؛ بناء على أن الفرض آكد من الواجب، لكن هذا لا يُسلَّم لهم، بل لو عكسوا لكان أولى؛

---

(١) سلم الوصول (١/ ٧٨).

(٢) انظر: البحر المحيط (١/ ١٨٢) نقلاً عن ابن دقيق العيد.

لأَن الوجوب آكد من الفرض؛ لأَن لفظ «الفرض» يحتمل معان أخرى، أكثر من احتمال لفظ «الوجوب»، فكان لفظ الوجوب أحق بما ثبت من طريق القطع.

فمثلاً ورد لفظ «الفرض في بعض النصوص يحتمل التأثير والقطع والتقدير كقولهم: «فرض الحاكم النفقة» أي قدَّر، ويقال: «فرض القوس»: إذا حز طرفيه.

وورد لفظ «الفرض» في بعض النصوص يحتمل غير التأثير والقطع والتقدير.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿سورة أنزلناها وفرضناها﴾[1] : أراد بالفرض هنا: التبيين، أي: بيناها.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له﴾[2] . فالفرض ـ هنا ـ أريد به التحليل أي: أحل الله له.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد﴾[3].

ومعنى الفرض هنا: التنزيل، أي: ينزل عليك القرآن.

أما لفظ «الوجوب» فاحتماله للمعاني أقل؛ حيث قلنا: إنه عبارة عن السقوط، فسمي ما لابد من فعله واجباً؛ لأَنه تكليف المكلف بشيء سقط

---

(١) النور آية (١).

(٢) الأحزاب آية (٣٨).

(٣) القصص آية (٨٥).

عليه سقوطاً لا ينفك منه إلا بفعله.

وبهذا بان لك: أن احتمال لفظ «الفرض» للمعاني الأُخرى أكثر من احتمال لفظ «الواجب» فيكون لفظ الواجب أحق بما ثبت من طريق القطع.

فإذا أَراد الحنفية غيرهم بهذا الاصطلاح؛ نظراً لموافقة الأَوضاع اللغوية فإن ذلك ممنوع؛ لما بينا.

الوجه الثالث: أن الحنفية لم يلتزموا بهذا الاصطلاح، أي: أن هذا الاصطلاح وإن اشتهر عند الحنفية لكن قد شاع في استعمالهم ما يخالفه؛ حيث إنهم أطلقوا لفظ «الفرض» على ما ثبت بدليل ظني، وأطلقوا لفظ «الواجب» على ما ثبت بقطعي كقولهم: «الوتر فرض»[1] وقولهم: «تعديل الأَركان فرض»[2] مع أنها ثابتة عن طريق مظنون، وكقولهم: «الصلاة واجبة» و«الزكاة واجبة» مع أنها ثابتة عن طريق مقطوع به.

وجعلوا القعدة في الصلاة فرضاً[3]، ومسح ربع الرأس فرضاً[4]، ولم يثبت بقاطع[5].

وجِعلوا الوضوء في الفصد فرضاً مع أنه لم يثبت بقطعي، وكذلك الصلاة على من بلغ في الوقت بعد ما أَدَّى الصلاة، والعشر في الأَقوات وفيما دون خمسة أوسق[6].

---

(١) انظر: المبسوط (١/ ١٥٥). (٢) انظر: التلويح على التوضيح (٢/ ١٢٤).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٣٣١). (٤) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٨٨).

(٥) انظر: الإبهاج (١/ ٥٦).

(٦) انظر: أصول السرخسي (٢/ ٣٤٥)، كشف الأسرار (٤/ ٢٤٧)، فتح القدير (٢/ ٢٤٢)، التلخيص لإمام الحرمين (٨/ ب).

المسألة الثانية
«الاختلاف في إثبات الواجب الموسع وعدم ذلك»

المقصود بالواجب الموسع هو: الفعل الذي يكون وقته واسعاً لأدائه وأداء غيره من جنسه.

أو نقول هو: ما ألزم الشارع المكلف بفعله في وقت يزيد عن وقت أدائه.

مثل: صلاة الظهر، حيث إن وقتها جميع الوقت المحدد، فطلب الشارع إيقاعها وأدائها في وقت يسعها عدة مرات[1].

ولقد اختلف العلماء في ذلك الواجب الموسع هل هو ثابت أو لا؟ على مذهبين:

---

(١) الوقت الذي حدده الشارع لإيقاع الواجب ينقسم إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: أن يكون وقت الفعل مساوياً له، أي: يكون الوقت على قدر الفعل لا يزيد عليه، ولا ينقص عنه، وهو الواجب المضيق مثل صوم يوم من رمضان، ووقت صلاة المغرب.
القسم الثاني: أن يكون وقت الفعل ناقصاً عنه، أي: يكون وقت الفعل أنقص من الفعل بحيث أن الوقت لا يمكن إيقاع الفعل كله فيه، فهذا لا يجوز التكليف فيه.
القسم الثالث: أن يكون وقت الفعل زائداً عليه، أي يكون وقت الفعل أزيد من الفعل، وهذا هو الواجب الموسع الذي عرفناه هنا.
انظر: البحر المحيط (١/ ٢٠٨)، المنهاج للبيضاوي (١/ ٩٤) مع شرح الأصفهاني، شرح مختصر الروضة (١/ ٣١٢)، تشنيف المسامع (ص٢٣٢)، العدة (١/ ٣١٠)، ميزان الأصول (ص٢١٤) المعتمد (١/ ١٣٤).

المذهب الأول: إثبات الواجب الموسع.

أي: أن الإيجاب في الواجب الموسع يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء وقته يختاره المكلف، فيكون المكلف مخيراً في أن يوقع الفعل في أول الوقت، أو في وسطه أو في آخره.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين[1]. مستدلين بقوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾[2] حيث إن هذا الأمر يتناول جميع أجزاء الوقت المذكور من غير إشعار بالتخصيص ببعض أجزائه.

واستدلوا بصلاة جبريل بالنبي ﷺ وقوله له بعد ذلك: «يا محمد: هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين»[3].

والأحاديث الواردة بمعناه.

فهي تدل على أن وقت الصلاة قد حدده الشارع من كذا إلى كذا، أي: له أول، وله وسط، وله آخر، والمكلفُ مخير بينها فإن شاء صلى في

---

(١) انظر: ميزان الأصول (ص٢١٨)، أصول السرخسي (١/ ٣٠)، كشف الأسرار (١/ ٢١٩)، المعتمد (١/ ١٣٤)، التمهيد لأبي الخطاب (١/ ٢٤٠)، إحكام الفصول (ص٢١٥)، شرح تنقيح الفصول (ص١٥٠)، المحصول للرازي (١/ ٢/ ٢٩١)، المستصفى (١/ ٦٩)، الإحكام للآمدي (١/ ١٠٥، نهاية الوصول (١/ ٨٤/ أ)، شرح اللمع (١/ ٢٤٥)، شرح مختصر الروضة (١/ ٣٣٢).

(٢) الإسراء آية (٧٨).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه (١/ ٩٣) باب المواقيت من كتاب الصلاة، وأخرجه الترمذي في سننه (١/ ٢٤٨)، تحفة الأحوذي من أبواب الصلاة باب ما جاء في مواقيت الصلاة.

أول الوقت، وإن شاء صلى في آخره.

المذهب الثاني: إنكار الواجب الموسَّع.

حيث إن المنكرين للواجب الموسع قالوا: يتعلق الإيجاب في وقت معين، وهو أول الوقت، أو آخره ـ على خلاف سيأتي.

وقد استدلَّ أصحاب هذا المذهب بدليل عام، وهو: إن التوسع ينافي ويناقض الوجوب.

أي: أن الواجب لا يجوز تركه، والقول بالتوسيع فيه يلزم منه: أنه يجوز تركه ولا يعاقب عليه، وهذا جمع بين متنافيين[1].

اختلاف أصحاب هذا المذهب:

لقد اختلف أصحاب هذا المذهب ـ فيما بينهم ـ في أي جزء يتعلَّق الوجوب على أقوال:

القول الأول: الإيجاب يقتضي إيقاع الفعل في الجزء الأخير من أجزاء الوقت، أي: أنه يخصص الوجوب بآخر الوقت، ويكون أوله سبباً للوجوب.

ذهب إلى ذلك مشائخ العراق من الحنفية كما قال البزدوي[2] في «أصوله»[3].

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص١٥٠)، كشف الأسرار (١/ ٢١٩)، المحصول لابن العربي (٢/ ٩٨).

(٢) هو: علي بن محمد بن الحسين بن عبدالكريم، كانت وفاته عام (٤٨٢هـ)، كان من الفقهاء والأصوليين الحنفية، من مصنفاته: أصول الفقه، وتفسير القرآن.
انظر: الجواهر المضية (١/ ٣٧٢)، الفوائد البهية (ص٢٤).

(٣) (١/ ٢١٩) مع الكشف.

القول الثاني: الإيجاب يقتضي إيقاع الفعل في الجزء الأول من أجزاء الوقت، فإذا مضى من الوقت ما يسع الفعل ولم يفعل المكلف الواجب فيه، وإنما فعله في غيره من أجزاء الوقت كان هذا الفعل قضاء، لا أداء.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية، وبعض المتكلمين، وبعض أهل الحديث[١].

القول الثالث: أن الإيجاب يتعلَّق بالجزء الذي يتصل به الأَداء، وإلا فآخر الوقت الذي يسع الفعل، ولا يفضل عنه.

نُسب هذا القول إلى أبي الحسن الكرخي[٢] كما قال السمرقندي[٣] في «ميزان الأُصول»[٤].

القول الرابع: أن الوجوب متعلق بوقت إيقاع الفعل أي وقت كان لا

---

(١) انظر: المنهاج للبيضاوي (١/ ٩٤) مع شرح الأصفهاني، شرح المعالم (٢٣/ أ)، كشف الأسرار (١/ ٢١٩)، فواتح الرحموت (١/ ٧٤)، المحصول للرازي (١/ ٢/ ٢٩٠)، شرح مختصر الروضة (١/ ٣٣١)، المعتمد (١/ ١٣٥)، القواعد والفوائد الأصولية (ص٧١).

(٢) هو: عبيدالله بن دلال بن دلهم، كانت وفاته عام (٣٤٠هـ)، وصف بأنه كان عالماً بالفقه وأصوله، من مصنفاته: شرح الجامع الكبير، وشرح الجامع الصغير، ورسالة في الأصول. انظر: شذرات الذهب (٣/ ١٧٨، تاريخ بغداد (٤/ ٣٦٨)، وفيات الأعيان (١/ ٥٥).

(٣) هو: محمد بن أحمد بن أحمد السمرقندي، علاء الدين، كانت وفاته عام (٥٣٩هـ)، من مصنفاته: ميزان الأصول، شرح الجامع الكبير، وتحفة الفقهاء.
انظر: الفوائد البهية (ص١٥٨).

(٤) (ص٢١٧)، وانظر: أصول السرخسي (١/ ٣٢)، شرح اللمع (١/ ٢٤٦)، شرح مختصر الروضة (١/ ٣٣١)، البحر المحيط (١/ ٢١٥).

يتعداه، ويعبر عنه بالواجب يتعين بالفعل في أي وقت كان.

ذهب إلى ذلك أبو الحسن الكرخي كما نسبه إليه السرخسي في «أصوله»[1].

القول الخامس: أن إيقاع الفعل قبل آخر الوقت يمنع من تعلق الوجوب بالمكلف آخر الوقت، فلا يجزي عن الواجب غير الواجب، بل سقط الوجوب في نفسه.

ذكر هذا القول القرافي في «شرح تنقيح الفصول»[2] ولم ينسبه لأحد[3].

القول السادس: أن الوجوب متعلق بجزء من الوقت غير معين كما يتعلق في الكفارات ابتداء بواحد غير معين الوجوب فيها.

ويتأدّى الوجوب فيهما بالمعنى.

نسب إلى بعض المتكلمين[4].

القول السابع: أن كل جزء من الوقت له حظ في الوجوب، ولا يقال: «واجب بأول الوقت حتى لو أدرك جميع الوقت»، بل يقال: «وجب بجميع الوقت» وهذا كالقيام يجب بقدر الفاتحة، فلو أطال القيام بقراءة السورة فالكل واجب.

---

(١) (١/ ٣٢)، وانظر: تنقيح الفصول (ص١٥١)، تشنيف المسامع (ص٢٣٧)، المعتمد (١/ ١٣٥)، نهاية الوصول (١/ ٨٣/ ب).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٣٣١).

(٣) (ص١٥١).

(٤) انظر: المسودة (ص٢٩)، القواعد والفوائد الأصولية (ص٧١).

هذا القول حكاه الروياني[1] في «بحر المذهب»[2]. عن بعض الشافعية.

بيان نوع الخلاف

لقد عرفت ـ مما سبق ـ أن العلماء اختلفوا في الواجب الموسع، فالجمهور قد أثبتوه، وبعض العلماء قد أنكروه، والمنكرون قد اختلفوا فيما بينهم على أقوال سبق ذكرها، فهل الخلاف السابق لفظي، أو معنوي؟

فأقول ـ في الجواب عن ذلك ـ: إن ذلك فيه تفصيل إليك بيانه:

الخلاف الأول

الخلاف بين الجمهور ـ وهم المثبتون للواجب الموسَّع ـ وبين بعض الحنفية ـ وهم القائلون بأن الوجوب متعلِّق بآخر الوقت ـ هذا الخلاف قد اختلف فيه هل هو لفظي أو معنوي؟ على قولين:

القول الأول: أن الخلاف لفظي.

---

(١) هو: عبدالواحد بن إسماعيل بن أحمد بن محمد بن أحمد الروياني الشافعي، كانت وفاته عام (٥٠٢هـ)، من مصنفاته، بحر المذهب، والكافي.
انظر: وفيات الأعيان (٢/ ٣٦٩)، شذرات الذهب (٤/ ٤).

(٢) (٢/ ٢٥/ ب)

ذهب إلى ذلك بعض العلماء[1].

وعلل هؤلاء ذلك بقولهم: إن القائلين: إن الوجوب متعلّق بآخر الوقت، يجوّزون فعله في أوله، وإنما الخلاف في تسميته واجباً[2].

القول الثاني: أن الخلاف معنوي قد أثر في الفروع الفقهية.

وهذا هو الصواب عندي؛ وذلك لأنه بعد استقراء وتتبع بعض المسائل الفقهية وجد أنها قد تأثرت بهذا الخلاف، وإليك أمثلة من تلك المسائل:

أولاً: إذا صلى الصبي في أول الوقت، ثم بلغ قبل انقضاء الوقت الموسع فهل تجزئه تلك الصلاة، ولا إعادة عليه، أو لا تجزئه، وعليه الإعادة؟

اختلف في ذلك.

فعلى مذهب الجمهور ـ وهم المثبتون للواجب الموسع ـ: فإن صلاته التي صلاها في أول الوقت تجزئه، ولا يلزمه إعادتها[3].

وقالوا ـ في تعليل ذلك ـ: إن الوجوب متعلّق في أول الوقت كما هو متعلّق في وسطه، وآخره، فهذا الصبي قد بلغ قبل انقضاء زمن الوجوب، فلا إعادة عليه، كما لو بلغ بعد انقضاء الوقت.

أما على مذهب بعض الحنفية ـ وهم القائلون: إن الوجوب متعلق في آخر الوقت ـ فإن صلاته لا تجزئه، فيلزمه ـ حينئذٍ ـ إعادة الصلاة.

---

(١) انظر: البحر المحيط (١/ ٢١٧).
(٢) المرجع السابق.
(٣) انظر: التنبيه للشيرازي (ص١٨)، المجموع شرح المهذب (١/ ٥١).

وقالوا ـ في تعليل ذلك ـ: إن الوجوب يثبت بآخر الوقت، وقد صار فيه أهلاً للوجوب، حيث إنه بلغ فيه، فبان: أن ما أداه أولاً لم يكن في وقته[1].

ثانياً: هل التغليس[2] أفضل، أو الإسفار[3] في صلاة الصبح؟

اختلف في ذلك: فعلى مذهب الجمهور ـ وهم القائلون بالواجب الموسَّع ـ فإن التغليس أفضل؛ احتياطاً، ولأنه وقع في زمن الوجوب الموسَّع[4].

أما على مذهب بعض الحنفية ـ وهم القائلون بأن الوجوب متعلق بآخر الوقت ـ فإن الإسفار أفضل؛ لأنه زمن الوجوب؛ حيث إن زمن الوجوب عند القائلين بذلك هو آخر الوقت، وقالوا: لا وجوب في أول الوقت، وإنما شرع الوجوب في أول الوقت رخصة من الشارع؛ للحاجة إليه، وليس الإتيان بالرخص أفضل من غيره، بل الأفضل مراعاة وقت الوجوب[5].

---

(١) وقال السرخسي في المبسوط (٢/ ٩٥) معللاً كون الصلاة التي أدَّاها الصبي غير مجزئة: «إنه لم يكن أهلاً للفرض حين أدَّى؛ فإن الأهلية للفرض باعتبار الخطاب، والصبي غير مخاطب، ثم لما بلغ في آخر الوقت لزمه أداء الفرض» اهـ.

(٢) المراد بالتغليس: ظلام آخر الليل، انظر: المصباح المنير مادة «غلس».

(٣) المراد بالإسفار: ظهور ضوء الصبح، انظر: مختار الصحاح، والمصباح مادة (سفر).

(٤) انظر: الأم (١/ ٧٥)، الوجيز (١/ ٣٣)، المهذب للشيرازي (١/ ٥٩)، المجموع شرح المهذب (٣/ ٥٣ ـ ٥٦).

(٥) انظر: البدائع (١/ ٣٥٥)، الهداية (١/ ٣٩)، تحفة الفقهاء (١/ ١٨٢).

ثالثاً: إذا سافر المسافر في أول الوقت أو حاضت المرأة بعد دخول الوقت، ومضى مقدار الفعل من الزمان فهل يجب الإتمام على المسافر، والقضاء على الحائض أو لا؟

اختلف في ذلك.

فعلى مذهب الجمهور ـ وهم القائلون بالواجب الموسع ـ يجب الإتمام على المسافر، والقضاء على الحائض؛ لأن كلاً من المسافر والحائض قد أدرك وقت الوجوب.

أما على مذهب بعض الحنفية ـ وهم القائلون بأن الوجوب متعلِّق بآخر الوقت ـ فإنه لا يجب الإتمام على المسافر، ولا القضاء على الحائض، وذلك لأن الوجوب لم يتحقق في أول الوقت[1].

الخلاف الثاني

الخلاف بين الجمهور ـ وهم المثبتون للواجب الموسع ـ وبين بعض الشافعية القائلين: إن الوجوب متعلق بأول الوقت خلاف لفظي لا ثمرة له، ولا أثر له؛ وذلك لأن القائلين بأن الوجوب متعلق بأول الوقت يجوِّزون فعله في وسط وآخر الوقت، ويقولون: إنه قضاء سد مسد الأداء.

وهذا متفق في المعنى مع مذهب جمهور الأصوليين والفقهاء في

---

(١) انظر المجموع شرح المهذب (١/ ٥٢) الفروق للقرافي (٢/ ٦٢). ميزان الأصول (ص٢١٩) أحكام القرآن للجصاص (١/ ٢١٨)، أصول السرخسي (١/ ٣١).

إثبات الواجب الموسع.

قال ابن السبكي في «الإبهاج»[1] ـ مبيناً اتفاق قول بعض الشافعية السابق مع قول الجمهور ـ : «وقصد أصحابنا بقولهم: تجب الصلاة في أول الوقت: كون الوجوب في أول الوقت، لا كون الصلاة في أول الوقت واجبة»[2].

ومما يؤيد أن الخلاف لفظي بين هؤلاء وبين الجمهور: أن القاضي أبا بكر الباقلاني نقل إجماع الأُمة على أن المكلف لا يأثم بتأخيره عن أول الوقت كما نقله عنه ابن السبكي في «الإبهاج»[3]، والزركشي في «البحر المحيط»[4].

قال ابن السبكي في «الإبهاج»[5]: «لذلك ـ أي: لما حكاه القاضي أبو بكر ـ: عبَّر بعضهم عن هذا القول: أنه في آخر الوقت قضاء سد مسد الأداء».

الخلاف الثالث

الخلاف بين الجمهور ـ وهم المثبتون للواجب الموسَّع ـ وبين بعض العلماء القائلين: إن الوجوب يتعلَّق بالجزء الذي يتصل به الأداء، وإلا

---

(١) (١/ ٩٦).
(٢) الإبهاج (١/ ٩٦).
(٣) (١/ ٩٦).
(٤) (١/ ٢١٣).
(٥) (١/ ٩٦).

فآخر الوقت الذي يسع الفعل ولا يفضل عنه: خلاف لفظي إن أراد هؤلاء العلماء من قولهم: «إن وقته المعين هو ما اتصل به الأداء»: أن ذلك وقته بطريق البدلية.

أي: إن أرادوا أن الأمر يقتضي إيقاع الفعل في أحد أجزاء الوقت لا بعينه، فإذا اتصل الفعل بأحد أجزائه تبينا سقوط الفرض به كما في خصال كفارة اليمين فهذا هو معنى قول الجمهور المثبتين للواجب الموسع؛ حيث إن من أدلة الجمهور المثبتين للواجب الموسع: القياس على الواجب المخير، فقالوا: إن حقيقة الواجب الموسع ترجع إلى الواجب المخير، وكأن الشارع قال للمكلف ـ في الواجب المخير ـ: أوجبت عليك في تكفير يمينك أحد أمور ثلاثة: الإطعام، أو الإعتاق، أو الكسوة، فلك الخيرة فيما بينها، فإن لم تجد إلاَّ الإطعام ـ مثلاً ـ فإنه يجب على التعيين، فكذلك هنا في الواجب الموسع كأن الشارع قال للمكلف: أوجبت عليك إيقاع الفعل في أحد أجزاء الوقت إلا بعينه ولك الخيرة في تعيينه، وإذا لم يبق من الوقت ما لا يفضل عن الفعل فأوقعه فيه لا محالة.

لكن إن أراد هؤلاء العلما ء بقولهم: «إن وقته المعيَّن هو ما تصل به الأداء»: أنا نتبين عند الأداء أن ذلك وقته، وأن ما سوى ذلك لم يكن وقته فإن الخلاف بينهم وبين الجمهور خلاف معنوي؛ وذلك لمخالفته مقصود الجمهور المثبتين للواجب الموسَّع[1] والله أعلم.

---

(١) انظر: المعتمد (١/ ٢١٥)، نهاية الوصول (١/ ٨٦/ ب).

الخلاف الرابع

الخلاف بين الجمهور ـ وهم المثبتون للواجب الموسَّع ـ وبين بعض العلماء القائلين: إن الوجوب متعلِّق بجزء من الوقت غير معين كما يتعلق في الكفارات ابتداء بواحد غير معين الوجوب فيها، ويتأدى الوجوب فيهما بالمعين: هو خلاف لفظي ـ فيما يظهر لي ـ؛ لأن ما قاله هؤلاء العلماء هو موافق في المعنى لما قصده الجمهور؛ حيث إن مقصود الجمهور من إثبات الواجب الموسع هو: أن الوقت الموسَّع كله صالح للعبادة، فأي جزء من الوقت أراد المكلف أن يوقع الفعل فيه فله ذلك، دون تعيين جزء محدد من الوقت، فيكون الوجوب متعلِّق بجزء من الوقت غير معين، وهذا ما عناه وقصده هؤلاء العلماء. والله أعلم.

الخلاف الخامس

الخلاف بين الجمهور ـ وهم المثبتون للواجب الموسَّع ـ وبين بعض العلماء القائلين: إن كل جزء من الوقت له حظ في الوجوب، ولا يقال: «واجب بأول الوقت حتى لو أدرك جميع الوقت» بل يقال: «وجب بجميع الوقت». خلاف لفظي؛ وذلك لأَن ما قاله هؤلاء العلماء هو موافق في المعنى لما قصده الجمهور وذلك لأَن الجمهور المثبتين للواجب الموسع

يقولون: إن كل جزء في الوقت الموسع يصلح لإيقاع الفعل فيه، والمكلف يختار أيها شاء: إما أوله، أو وسطه، أو آخره، لكن لا يجوز له ترك الفعل في أول الوقت إلا إذا كان عازماً على فعله في آخره، ولو أوقع الصلاة ـ مثلاً ـ في جزء من الوقت لجاز، ولو أوقع هذه الصلاة في جميع الوقت لجاز.

أي: لو أطال في صلاته حتى استغرق بهذه الصلاة جميع الوقت الموسع بحيث لم يبق وقت لجاز ذلك، وهذا ما يعنيه هؤلاء العلماء فصار الاختلاف في اللفظ، دون المعنى والمقصود. والله أعلم.



المسألة الثالثة

الخلاف في اشتراط العزم

وهي : إذا لم يفعل المكلَّف الفعل في أول الوقت ـ في الواجب الموسع ـ فهل يلزمه العزم على فعله في آخر الوقت أو لا ؟

لقد قلنا ـ فيما سبق ـ إن الجمهور قد أثبتوا الواجب الموسع.

أي: أن الإيجاب ـ في الواجب الموسع ـ يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء وقته يختاره المكلف، فيكون المكلف مخيَّراً في أن يوقع الفعل في أول الوقت، أو في وسطه، أو في آخره.

لكن اختلف هؤلاء الجمهور فيما إذا لم يفعل المكلف الفعل في أول الوقت فهل يشترط العزم على الفعل في آخر الوقت أو لا؟

اختلف في ذلك على مذهبين.

المذهب الأَول: يشترط العزم.

أي: أن الإيجاب في الواجب الموسَّع يقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء وقته، فالمكلف مخيَّر في أن يوقع الفعل في أول الوقت، أو في وسطه، أو في آخره، ولكن لا يجوز ترك الفعل في أول الوقت إلا بشرط العزم على فعله في آخر الوقت، فإذا جاء آخر الوقت وهو لم يفعل الواجب فحينئذٍ تعين فعله.

ذهب إلى ذلك أكثر الأصوليين المثبتين للواجب الموسع[1].

(١) انظر: التلخيص (١/ ٤٠/ب)، العدة (١/ ٣١٢)، الإحكام للآمدي (١/ ١٠٥)، =

ولقد استدل هؤلاء على اشتراط العزم بأدلة من أهمها:

أولاً: القياس على الواجب المخير، بيانه: أن المكلف مخير بين أفراد الفعل في الواجب المخير، ومخير بين أجزاء الوقت في الواجب الموسع.

فكما أنه لا يجوز للمكلف ترك أي خصلة من خصال الواجب المخير إلا بشرط العزم والنية على فعل غيرها فكذلك لا يجوز أن يترك الفعل في الجزء الأَول من الوقت في الواجب الموسع إلا بشرط العزم على فعله في الجزء الأَخير من الوقت.

ثانياً: أن اشتراط العزم في الواجب الموسع لابد منه، وذلك لتمييزه عن المندوب الذي يجوز تركه مطلقاً، أما الواجب الموسع فلا يجوز تركه في أول الوقت إلا بشرط الفعل بعده، أو العزم على الفعل، وما جاز تركه بشرط فليس بندب.

المذهب الثاني: أنه لا يشترط العزم:

أي: أن الإيجاب في الواجب الموسع يقتضي إيقاع وأداء الفعل في أي جزء من أجزاء وقته بلا بدل، فالمكلف مخير بين أن يوقع الفعل في أول الوقت، أو في وسطه، أو في آخره، ولو لم يفعل الواجب في أول وقته فلا يشترط عليه أن يعزم على فعله في آخره.

= تشنيف المسامع (ص٢٢٣)، المنخول (س١٢١) المسودة (ص٢٨)، المغني لعبدالجبار (١٧/ ١١٩)، المعتمد (١/ ١٣٤)، التمهيد لأبي الخطاب (١/ ٢٤٠)، شرح تنقيح الفصول (ص١٥٠)، شرح اللمع (١/ ٢٤٦)، الكاشف (١/ ٤٥/ أ)، رفع الحاجب (١/ ١٩/ ب).

ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين المثبتين للواجب الموسَّع كإمام الحرمين في «البرهان»[1]، وأبي الحسين البصري في «المعتمد»[2]، وأبي الخطاب الحنبلي في «التمهيد»[3] ، والإمام الرازي في «المحصول»[4]، وناصر الدِّين البيضاوي في «المنهاج»[5] وغيرهم[6].

ولقد استدل هؤلاء على عدم اشتراط العزم بأدلة، من أهمها:

أولاً: أن المكلف الذي أخر الفعل الواجب في وقته الموسع إلى آخر الوقت لو غفل عن العزم، ومات: لم يكن عاصياً، فلو كان العزم واجباً لعصى بموته، وهو تارك له، لأن تارك الواجب عاص.

ثانياً : أن العزم على الفعل بدل عن الصلاة في أول الوقت، ومعروف أن البدل هو: ما يفعل لتعذر المبدل، وفعل الصلاة في أول الوقت ليس بمتعذر، فلا يكون له بدل.

---

(١) (١/ ٢٣٧).

(٢) (١/ ١٤١)

(٣) (١/ ٢٤٩).

(٤) (١/ ٢/ ٢٩٢).

(٥) (١/ ٨٦) مع نهاية السول.

(٦) انظر: مختصر ابن الحاجب (١/ ٢٤١) مع شرح العضد، جمع الجوامع (١/ ١٨٨) مع شرح المحلي، الإبهاج (١/ ٩٥)، المسودة (ص٢٩)، البحر المحيط (١/ ٢١٠)، القواعد والفوائد الأصولية (ص٧٠).

بيان نوع الخلاف

الظاهر لي ـ والله أعلم ـ أن الخلاف بين أصحاب المذهب الأول ـ وهم المشترطون للعزم ـ وبين أصحاب المذهب الثاني ـ وهم المانعون من اشتراط العزم ـ هو خلاف لفظي؛ لأن الفريقين متفقان ـ في نهاية الأمر ـ على أن المكلف لا يترك الفعل في أول الوقت إلا إذا كان عازماً على الفعل في آخر الوقت، وإن لم يصرح أصحاب المذهب الثاني ـ وهم المانعون من اشتراط العزم ـ بذلك؛ لأن وجوب العزم تابع لبقاء الفعل في الذمة، ولازم لكل من عليه التكليف: دخل وقته، أو لم يدخل، لأنه إذا لم يعزم على الفعل مع التذكر، فقد عزم على الترك وهو معصية وترك المعصية واجب.

أي: أن أيَّ مكلف عاقل فاهم للخطاب لا يمكن أن يترك الفعل في أول وقته مطلقاً، بل تركه، وهو ينوي أن يعمله في وقت آخر، وهو آخر وقت الوجوب، حيث لو أخره عن ذلك الوقت المحدَّد شرعاً فإنه يأثم بالتأخير من غير عذر، ويجب عليه القضاء، وهذا متفق عليه بين الفريقين، فكان الخلاف في اللفظ والاصطلاح. والله أعلم.

المسألة الرابعة
أين يتعلَّق الإيجاب في الواجب المخيَّر؟

اتفق العلماء على تقسيم الواجب من حيث ذاته إلى قسمين:

القسم الأول: واجب معيَّن، وهو: الذي تعين المطلوب به بشيء واحد، لا خيار للمكلف في نوعه مثل الصلوات المفروضة، والصيام المفروض.

القسم الثاني: واجب مخيَّر، وهو: أن يوجب الشارع على المكلف أن يأتي بشيء مبهم من أشياء معينة.

أو تقول: هو: الذي لم يتعين المطلوب به بشيء واحد، وإنما كان له أفراد، وخير المكلف فيه بأن يأتي بأي منها مثل: كفارة اليمين فإن الشارع قد خيَّر المكلف بأداء أحد أشياء ثلاثة إما لإطعام، أو الكسوة، أو الإعتاق قال تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة...﴾[1].

ومن أمثلته أيضاً: التخيير في جزاء الصيد للمحرم قال تعالى: ﴿ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك طعاماً ليذوق وبال أمره﴾[2].

---

(١) المائدة آية (٨٩). (٢) المائدة آية (٩٥).

إذا عرفت ذلك فإن الأصوليين قد اختلفوا في مسألة، وهي: أين يتعلَّق الإيجاب في الواجب المخيَّر؟

أي: هل الخطاب في الواجب المخيَّر متعلق بواحد مبهم من الأمور المخير بينها، أو أنه متعلِّق بكل فرد من أفراده؟

لقد اختلف الأصوليون في ذلك ـ كما قلت ـ على مذاهب:

المذهب الأول: أن الخطاب في الواجب المخير إنما يتعلَّق بواحدٍ مبهم من الأمور المخير فيها.

أي: أن الأمر إذا ورد من الشارع بالتخيير بين شيئين أو أكثر فالواجب ـ في الحقيقة ـ هو أحدها لا بعينه، ويتعين باختيار المكلف له ولا يجوز أن يقال: إن جميعها واجبة.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة[1] ونقل القاضي الباقلاني: إجماع سلف الأمة وأئمة الفقهاء عليه[2].

ولقد استدل هؤلاء بأدلة، من أهمها:

---

(١) انظر: ميزان الأصول (ص١٢٨)، مسلم الثبوت (١/ ٦٦)، مسائل الخلاف (ص٩٢)، إحكام الفصول (ص٢٠٨)، شرح تنقيح الفصول (ص١٥٢)، البرهان (١/ ٢٦٨)، المستصفى (١/ ٦٧)، المحصول للرازي (١/ ٢/ ٢٦٦) الإحكام للآمدي (١/ ١٠٠)، الإبهاج (١/ ٨٢)، العدة (١/ ٣٠٢)، التمهيد لأبي الخطاب (١/ ٣٣٦)، المسودة (ص٣٤) التبصرة (ص٧٠).

(٢) ذكر ذلك ابن السبكي في الإبهاج (١/ ٨٤).

الوقوع، حيث وقع التخيير بين أمور في الشرع كما ورد في كفارة اليمين، وجزاء الصيد على المحرم ـ كما سبق ـ ولا يمكن أن يقال: إن المراد وجوبها جميعاً؛ لأن الأمة أجمعت على أن خصال الكفارة غير واجبة كلها، ولا يمكن أن يقال: إن الواجب واحد بعينه؛ لأنه صرح بالتخيير بأداته وهي لفظ «أو»فلم يبق إلا أنه أوجب على المكلف واحداً لا بعينه.

المذهب الثاني: أن الخطاب في الواجب المخير متعلّق بكل فرد من أفراده أي: أن جميع الأشياء المأمور بها في الواجب المخير واجبة على طريق التخيير.

ذهب إلى ذلك جمهور المعتزلة وعلى رأسهم أبو علي[1]، وابنه أبو هاشم[2].

ونسبه الباجي في «إحكام الفصول»[3] إلى ابن خويز منداد[4] من المالكية.

ولقد استدل هؤلاء على ذلك بأدلة، من أهمها:

قولهم: يستحيل التكليف بواحد مبهم؛ لأنه مجهول، والتكليف

---

(١) هو: محمد بن عبدالوهاب بن سلام الجبائي البصري كانت وفاته عام (٣٠٣هـ) من مصنفاته: متشابه القرآن، وتفسير القرآن. انظر: فرق وطبقات المعتزلة (ص٨٥)، شذرات الذهب (٢/ ٢٤١).

(٢) انظر: المعتمد (١/ ٧٩)، التمهيد (١/ ٣٣٦)، المحصول (١/ ٢/ ٢٦٦).

(٣) (ص٢٠٨).

(٤) هو: محمد بن أحمد بن عبدالله بن خويز منداد، كانت وفاته عام (٣٩٠هـ) كان أصولياً فقيهاً من فقهاء المالكية، من مصنفاته: أصول الفقه ومسائل الخلاف (ص٩٢ ـ ٩٣).

بالمجهول محال، فلابدَّ أن يجعل التكليف بكل واحدٍ من هذه الأُمور.

المذهب الثالث: أن الواجب واحد معين عند الله، غير معين عند المكلف، لكن علم الله أنه لا يختار إلا فعل ما هو واجب عليه، واختياره معرِّف لنا أنه الواجب في حقه.

وهذا المذهب لم يقل به أحد، ويطلق عليه قول التراجم؛ لأن الأشاعرة ينسبونه إلى المعتزلة، والمعتزلة ينسبونه إلى الأشاعرة.

قال الإمام الرازي في «المحصول»[1] : «واتفق الفريقان على فساده».

وقال تقي الدِّين السبكي في «الإبهاج»[2] : «وعندي أنه لم يقل به قائل، وإنما المعتزلة تضمن ردهم علينا ومبالغتهم في تقرير تعلق الوجوب بالجميع، ذلك فصار معنى يرد عليه، وأما رواية أصحابنا له عن المعتزلة فلا وجه له؛ لمنافاته قواعدهم» اهـ.

بيان نوع الخلاف في هذه المسألة

الخلاف الواقع بين الجمهور ـ القائلين: إن الخطاب في الواجب المخيَّر متعلِّق بواحد غير معيَّن ـ وبين جمهور المعتزلة القائلين: إن الخطاب متعلِّق بكل فرد من أفراده هذا الخلاف اختلف فيه هل هو لفظي أو معنوي؟

---

(١) (١/٢/٢٦٧).

(٢) (١/٨٦).

على أقوال:

القول الأول: إن الخلاف لفظي، لا يترتب عليه أي أثر.

ذهب إلى ذلك كثير من الأُصوليين.

منهم أبو الحسين البصري؛ حيث إنه جعل الخلاف بين أصحابه المعتزلة وبين جمهور العلماء خلافاً في اللفظ - فقط - فقال في «المعتمد»[(١)] : «وقد ذهب الفقهاء إلى أن الواجب منها واحد لا بعينه، وذهب شيخانا أبو علي وأبو هاشم إلى أن الكل واجبة على التخيير، ومعنى ذلك: أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها، ولا يجب الجمع بين اثنين منها؛ لتساويهما في وجه الوجوب، ومعنى إيجاب الله إياها هو أنه أراد كل واحدة منها، وكره ترك أجمعها، ولم يكره ترك واحدة منها إلى الأُخرى، فإن كان الفقهاء أرادوا هذا، وهو الأَشبه بكلامهم فالمسألة وفاق، وكل سؤال يتوجه علينا فهو يتوجه عليهم يلزمنا وإياهم الانفصال عنه»[(٢)] .

وذكر أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»[(٣)] مثل ذلك فقال: «ولا يكون فيه - أي في الخلاف - فائدة، وإنما هو اختلاف في العبارة؛ لأَنا لا نختلف على أنه لا يجب عليه فعل الجميع».

ومنهم إمام الحرمين؛ حيث قال في «البرهان»[(٤)] وهذه المسألة أراها

---

(١) (١/ ٧٩).

(٢) المعتمد (١/ ٧٩).

(٣) (١/ ٢٥٦).

(٤) (١/ ٢٦٨-٢٦٩).

عرية عن التحصيل، فإن النقل إن صح عنه ـ يعني أبا هاشم ـ فليس آيلاً في التحقيق إلى خلاف معنوي، وقصاراه نسبة الخصم إلى الخلل في العبارة».

كما ذهب إلى ذلك ـ أي: إلى أن الخلاف لفظي ـ الإمام الرازي في «المحصول»[1] ، وابن برهان في «الوصول» [2]، وابن السمعاني في «القواطع»[3] وأبو يعلى الحنبلي في «العدة»[4] ، والبيضاوي في «المنهاج»[5] والقرافي في «شرح تنقيح الفصول»[6].

ونسب ابن أبي شريف[7] في «حاشيته على شرح المحلي على جمع الجوامع»[8] القول بأن الخلاف لفظي إلى الأكثر.

ومال إليه ابن القشيري، وسليم الرازي[9] .

واستدلوا ـ على أن الخلاف لفظي ـ بقولهم: إنه عند التحقيق فإن

---

(١) (١/ ٢/ ٢٦٦).

(٢) (١/ ١٧٣).

(٣) (ورقة ٢٥/ أ).

(٤) (١/ ٣٠٣).

(٥) (١/ ٣٢) مع نهاية السول.

(٦) (ص١٥٢)

(٧) هو: محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن مسعود المري المقدسي الشافعي كانت وفاته عام (٩٠٦هـ)، كان فقيهاً أصولياً عالماً بعلم الجدل.

انظر: الضوء اللامع (٢/ ٣٧٧)، شذرات الذهب (٨/ ٢٩).

(٨) (١/ ٢٢٦).

(٩) نقله عنهما الزركشي في البحر المحيط (١/ ١٩١).

الفريقين قد اتفقا على أنه لا يجب الإتيان بكل واحد منها، ولا يجوز تركه كذلك، وأنه إذا أتى بواحد منها كفى ذلك في سقوط التكليف، وإذا كان الأمر كذلك فلا يوجد فرق.

القول الثاني: إن الخلاف معنوي، له ثمرة عملية.

ذهب إلى ذلك الغزالي في «المنخول»[1] والتبريزي في «تنقيح المحصول»[2] ، وابن التلمساني في «شرح المعالم»[3] ، والآمدي في «الإحكام»[3] وقال شمس الدين الأصفهاني في «الكاشف»[5] : «وكون الخلاف معنوياً هو الظاهر من كلام ابن فورك» اهـ.

وهو ما ذهب إليه الجلال المحلِّي في «شرح جمع الجوامع»[6].

وهو مذهب أبي الطيب الطبري[7] كما نقله عنه الزركشي في «البحر المحيط»[8] .

---

(١) (ص١٢٠).

(٢) (١/ ١٦٩).

(٣) (ورقة ٢٤/ أ).

(٤) (١/ ١٠١).

(٥) (٢/ ٣٤/ أ).

(٦) (١/ ٢٢٥) مع حاشية ابن أبي شريف.

(٧) هو: طاهر بن عبدالله بن طاهر بن عمر، أبو الطيب الطبري كانت وفاته عام (٤٥٠هـ) من مصنفاته: المجرد، وشرح مختصر المزني، وشرح الفروع.
انظر: طبقات ابن السبكي (٥/ ١٢) تاريخ بغداد (٨/ ٣٥٨).

(٨) (١/ ١٩١).

دليلهم على ذلك:

لقد علَّل هؤلاء كون الخلاف معنوياً بقولهم: إنا نخطِّيء المعتزلة في إطلاق اسم الوجوب على الجميع؛ لإجماع المسلمين على أن الواجب في الكفارة أحد الأشياء، لاكلها.

ولقد ذكروا مسائل قد تأثَّرت بهذا الخلاف، ومنها:

أولاً: إذا طلق إحدى امرأتيه، أو أعتق أحد عبديه.

فعلى مذهب الجمهور فإن الواجب مبهم فالطلاق وقع مبهماً، فلا يقع إلاَّ عند التعيين.

وعلى مذهب جمهور المعتزلة فإن الطلاق وقع على كل واحدة[1].

ثانياً: إذا فعل خصلة واحدة.

فعل مذهب الجمهور: يقال: إنها الواجب.

وعلى مذهب جمهور المعتزلة: يقال: إنه يتأدَّى بها الواجب[2].

ثالثاً: إذا فعل الجميع معاً:

فعلى مذهب الجمهور: يُثاب على الجميع ثواب الواجب، لأن كل واحدة لم يسبقها غيرها.

وعلى مذهب جمهور المعتزلة: يُثاب على واحدة ـ فقط، وهو ثواب الواجب[3].

---

(١) انظر: المهذب (٢/ ١٠١)، روضة الطالبين (١٢/ ١١٠).

(٢) انظر: البحر المحيط (١/ ١٩٢).

(٣) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ١٠١)، البرهان (١/ ٢٦٨).

رابعاً: إذا ترك الجميع خصال الكفارة، وقلنا: للإمام المطالبة بالكفَّارات.

فعلى مذهب الجمهور: فإنه يجبر على فعل واحدة منها من غير تعيين، كما قال بعض العلماء: يكره المولي على أحد الأمرين في الفيئة[1] أو الطلاق[2].

وعلى مذهب جمهور المعتزلة: فإنه يجبر على فعل واحدة منها بعينها.

القول الثالث: التفصيل:

فقال أصحاب هذا القول: إن كون الخلاف لفظياً، أو معنوياً راجع إلى تفسير مراد جمهور المعتزلة في قولهم: «إن الخطاب في الواجب المخير متعلق بكل فرد من أفراده».

فمن قال: إن جمهور المعتزلة أرادوا بتعلقه بكل الأفراد: أنه لا يجوز تركها كلها، وإذا فعل المكلف جميعها أثيب ثواب واجب واحد، وإذا تركها كلها عوقب عقاب ترك واجب فقط، وإذا فعل واحداً منها يكون قد فعل ما وجب عليه، من قال ذلك فإن الخلاف عنده لفظي.

أي: من فسَّر قول جمهور المعتزلة بهذا فإن قولهم يكون موافقاً لقول جمهور العلماء في المعنى، ويكون الخلاف في اللفظ والاصطلاح.

وهذا تفسير أصحاب القول الأَول ـ وهم القائلون: إن الخلاف لفظي

---

(١) المقصود بذلك: رجوع الرجل عن يمينه إلى زوجته.

(٢) انظر: روضة الطالبين (٨/ ٢٥٥)، المدونة (٣/ ٨٤)، والمغني (٨/ ٥٢٨) مع الشرح الكبير، والهداية (٢/ ١١).

ـ كإمام الحرمين، وأبي الحسين البصري، والبيضاوي وغيرهم.

وذكر الزركشي: أن قول جمهور المعتزلة هذا مبني على قولهم في التحسين والتقبيح فقال في «البحر المحيط»[1] : «والمعتزلة إنما قصدوا الفرار من قولنا: أحدها واجب؛ لعدم جواز التخيير بين الواجب وغيره، وأصحابنا لا يراعون الحسن والقبح، ويجوزون التخيير بين ما فيه مصلحة وما لا مصلحة فيه، ومع ذلك جعلوا الواجب مبهماً، فإذا نظرنا إلى مجرد ذلك لم يكن فرق في المعنى»[2].

أما من قال: إن جمهور المعتزلة أرادوا بتعلُّقه بكل الأَفراد: أنه إذا فعل الأمور كلها فقد فعل واجبات، ويُثاب عليها ثواب واجبات، وإذا تركها كلها عوقب عليها عقاب تارك واجبات، وإذا فعل واحداً منها سقط عنه غيره، من قال ذلك فإن الخلاف عنده خلاف معنوي.

أي: من فسَّر قول جمهور المعتزلة بهذا فإن مقصدهم يكون مختلفاً عن مقصد جمهور العلماء، فيكون الخلاف خلافاً معنوياً يترتب عليه آثار.

وهذا ما فسره به أصحاب القول الثاني ـ وهم القائلون: إن الخلاف معنوي ـ كابن فورك، والغزالي، وأبي الطيب الطبري، وابن التلمساني، والتبريزي وغيرهم.

وهذا القول الثالث ـ وهو أن الحكم بكون الخلاف لفظياً أو معنوياً ـ يعتمد على تفسير قول جمهور المعتزلة هو الذي أيده الشيخ محمد بخيت

---

(١) (١/ ١٩٠).

(٢) البحر المحيط (١/ ١٩٠).

المطيعي في «سُلَّم الوصول»[1]. حيث قال ـ بعد أن بين مقصد الإسنوي في هذه المسألة ـ : «والحاصل : أن من قال: إن الخلاف بيننا وبين المعتزلة في الواجب المخير معنوي بنى قوله على أن هذا الخلاف مبني على الخلاف بيننا وبينهم في الحسن والقبح العقليين، وفي أن الأحكام الشرعية تابعة لما في الأفعال من المصلحة، والمفسدة، وأن الخلاف في الواجب المخير مفرع على ذلك»[2].

ثم قال: «ولا شك أن الخلاف بيننا وبينهم في الحسن والقبح، واستلزام المصلحة والمفسدة لذلك استلزاماً عقلياً خلاف حقيقي معنوي فيكون ما تفرع عليه من الخلاف في الواجب المخير خلافاً حقيقياً معنوياً»[3].

ثم بيَّن ـ أعني المطيعي ـ أن من ثمرات هذا الخلاف: أن المكلف إذا فعل الكل يثبت له ثواب واجبات متعددة، وإن ترك الجميع لزمه عقاب تارك واجبات متعددة بقدرها.

وبين أن هذا هو الذي يقتضيه قواعد مذهبهم[4].

ثم قال: «ومن قال: إن الخلاف لفظي بنى قوله هذا على ما نقله إمام الحرمين عن أبي هاشم من أن المعتزلة يقولون كما نقول: يُثاب إن فعل

---

(١) (١/ ١٣٩).

(٢) سلم الوصول (١/ ١٣٩).

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: سلم الوصول (١/ ١٣٩).

الجميع على أحدها، ويعاقب إن ترك الجميع على أحدها، لأن الخلاف لايكون ثمرة فقهية، ويكون معنى قولهم بوجوب الجميع: أنه لا يجوز الإخلال بالكل، ولاشك أن الإخلال بالكل لايكون إلا بترك الكل وعدم فعل واحد منها، ويكون المراد بالكل: الكل البدلي..»[1].

وهكذا رأيت أن الشيخ المطيعي قد رتب الحكم بأن الخلاف لفظي أو معنوي على تفسير قول جمهور المعتزلة.

والراجح عندي : ـ بعد تدبر أقوال الفرق، وفهم كلام جمهور المعتزلة هو ما قاله أصحاب القول الأول وهو: أن الخلاف لفظي لا ثمرة له، وأن مقصد جمهور المعتزلة هو نفسه ما يريده جمهور العلماء ولا فرق.

وذلك لأن المعتزلة لا يخالفون في أنه لايجب الإتيان بجميع الخصال المخير بينها، كما لا يخالفون في أن من أتى بواحدة منها فقد برأت ذمته، ولا يخالفون في أنه لايقع التخيير بين واجب وغيره من مباح ومندوب.

وبذلك صرح أبو الحسين البصري في «المعتمد»[2] كما سبق النقل عنه.

وصرح بذلك أكثر المحققين الأُصوليين ومنهم أبو يعلى؛ حيث قال في «العدة»[3] «ومن الناس من قال: هذا خلاف في عبارة لا في معنى؛ لأنهم وإن قالوا: الجميع واجب فإنه إذا أتى بواحدة أجزأه، وإذا فعل

---

(١) المرجع السابق.
(٢) (١/٧٩).
(٣) (١/٣٠٣).

الجميع في وقت واحد فإن الواجب منها واحد، والثواب يستحق على واحد، وإذا ترك الجميع استحق العقوبة على واحد»[1]».

ومنهم إمام الحرمين؛ حيث قال في «البرهان»[2] : «فإن أبا هاشم اعترف بأن تارك الخلال لا يأثم إثم من ترك واجبات، ومن أقامها جميعاً لم يثبت له ثواب واجبات، ويقع الامتثال بواحدة، فلا يبقى مع هذا الوصف الخصال بالوجوب تحصيل»[3].

ومنهم فخر الدين الرازي فقد ذكر في «المحصول»[4]: أنه لا خلاف بين الجمهور، وبين المعتزلة في المعنى؛ لأن المعتزلة قالوا: المراد من قولنا: الكل واجب على طريق البدل هو: أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بجميعها، ولا يلزمه الجمع بينها، ويكون فعل كل واحد منها موكولاً إلى اختيار المكلف، والفقهاء لم يعنوا بقولهم: الواجب واحد غير معين إلا هذا المعنى بعينه فلا خلاف بينهم أصلاً[5].

وذكر الزركشي في «البحر المحيط»[6] نحواً من هذا.

وإنما قالوا بوصف الجميع بالوجوب فراراً من التسوية بين الواجب وغير الواجب؛ بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين،

---

(١) العدةُ (١/ ٣٠٣).

(٢) (١/ ٢٦٨).

(٣) البرهان (١/ ٢٦٨ ـ ٢٦٩).

(٤) (١/ ٢/ ٢٦٦ ـ ٢٦٧).

(٥) انظر: المحصول (١/ ٢/ ٢٦٦.

(٦) (١/ ١٩١).

وإيجاب الأَصلح على الله؛ حيث قالوا: إن الحكم على شيء يتبع حسنه أو قبحه، فإيجاب شيء ما يتبع لحسنه الخاص به، فلو كان الواجب واحداً لا بعينه، والباقي غير واجب لخلا الباقي عن المقتضي للوجوب، وأصبح التخيير بين ماهو واجب وما ليس بواجب، وهذا لا يقول به أحد، فلابد من أن يكون كل واحد لخصوصه مشتملاً على صفة تقتضي وجوبه، وحينئذٍ يوصف كل منها بالوجوب والتخيير.

أما غير المعتزلة فلا يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين، ولا بأن للأَفعال صفات ذاتية لأَجلها يوجبها الله ـ تعالى ـ فلا مانع ـ على هذا ـ عندهم من إطلاق الوجوب على واحد منها لا بعينه.

وأما ما ذكر من أن المعتزلة يقولون بأنه إذا فعلها جميعاً يُثاب ثواب الواجبات، وإذا تركها يعاقب عقاب من ترك الواجبات، وما رتب على هذا من فروع فقهية فإن هذا ألزمهم إياه بعض العلماء لقولهم بأن الكل واجب، ولم يكن هذا هو نفس قولهم ـ أي قول المعتزلة ـ.

وذلك لأَنهم صرحوا ـ كما ذكر أبو الحسين البصري في «المعتمد»[1]، وإمام الحرمين في «البرهان»[2] ـ بأن من فعل الجميع لا يثاب عليها ثواب فعل واجبات، بل يثاب ثواب واجب واحد، وإذا تركها جميعاً لا يعاقب عقاب ترك واجبات، بل يعاقب على ترك واجب واحد.

وكلام أبي الحسين البصري ينبغي أن يعتمد عليه في تفسير كلام

---

(١) (١/ ٧٩).

(٢) (١/ ٢٦٨).

أصحابه المعتزلة؛ لأنه أعرف بمقاصدهم وإراداتهم.

كذلك ينبغي الاعتماد على تفسير المحققين الأُصوليين كإمام الحرمين، وفخر الدين الرازي، وأبي يعلى، وابن برهان وغيرهم ممن تصدوا لتفسير كلام المعتزلة؛ لأنهم أولى في ذلك، وقد يكون بعضهم قد التقى ببعض المعتزلة وفسر لهم هذا الكلام منهم.

والله أعلم بالصواب وإليه المآب.



المسألة الخامسة

هل ما لا يتم الواجب إلا به واجب أو لا؟

وجوب الشيء إذا كان مقيداً بشرط أو سبب فإن المكلف لا يجب عليه تحصيل الشرط، ولا تحصيل السبب لكي يكون مكلفاً بذلك الشيء.

وهذا يُسمى بالواجب المقيد وهو: ما كان وجوبه موقوفاً على حصول مقدمته بأن كان الأمر مقيداً بها.

فهذا قد اتفق العلماء عليه.

أي: اتفق العلماء على أن ما يتوقف عليه إيجاب الواجب لا يجب سواء كان سبباً أو شرطاً أو مانعاً، فلا يجب تحصيل النصاب، ولا نفي الدين لتجب عليه الزكاة، كما لا يجب إقامته لوجوب الصوم إذا عرض له ما يقتضي السفر(١).

ولكن اختلف العلماء إذا كان وجوب الشيء مطلقاً غير مقيد بشرط ولا سبب مما هو خارج عن ماهية الشيء مثل قوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾(٢) فإن هذا أمر بالصلاة فهل يدل على اشتراط الطهارة.

أي: هل يكون الخطاب الدال على وجوب الشيء دالاً ـ أيضاً ـ على

---

(١) انظر: القواعد والفوائد الأصولية (ص٩٤)، حاشية العطار (١/ ٢٥٢)، البحر المحيط (١/ ٢٢٣).

(٢) الإسراء، آية (٧٨).

وجوب ما يتوقف عليه ذلك الشيء من حيث الوجود أم لا؟

فهذا هو محل النزاع في هذه المسألة، وهو ما يعرف بمقدمة الشيء.

أي: هل الأمر بالواجب المطلق هو أمر بالمقدمة ـ أيضاً ـ حتى تكون المقدمة واجبة بنفس إيجاب الواجب؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: أن الأمر بالواجب المطلق هو أمر بالمقدمة مطلقاً.

أي: أن الخطاب الدال على وجوب الشيء يدل على وجوب ما يتوقف عليه ذلك الشيء مطلقاً، بشرط أن يكون مقدوراً للمكلف، فالمقدمة واجبة مطلقاً.

وهذا هو ما ذهب إليه أكثر العلماء كما قال ابن الحاجب في «المنتهى»[1] وهو الأصح عند الأصوليين كما قاله الزركشي في «البحر المحيط»[2].

والمراد بقولهم: «مطلقاً» أي: سواء كانت المقدمة سبباً شرعياً مثل الصيغة للعتق الواجب.

أم سبباً عقلياً مثل النظر المحصِّل للعلم الواجب.

أم سبباً عادياً مثل حز الرقبة بالنسبة إلى القتل الواجب، وسواء كانت المقدمة شرطاً شرعياً مثل الوضوء للصلاة.

أم شرطاً عقلياً مثل: ترك أضداد المأمور به.

---

(١) (ص٢٦).

(٢) (١/ ٢٢٤).

أم شرطاً عادياً مثل: غسل جزء من الرأس في غسل الوجه بالوضوء[1].

واستدل هؤلاء على ذلك بدليل عقلي وهو: أن التكليف بالشيء يقتضي التكليف بما لا يتم ذلك الشيء إلا به سواء أكان ذلك الشيء سبباً للمأمور به أم شرطاً في تحققه.

وأصحاب هذا المذهب اختلفوا في وجوب المقدمة هل هو متلقى من نفس صيغة وجوب الواجب المطلق، أو متلقى من دلالتها؟

على قولين:

القول الأول: إن وجوب المقدمة متلقى من نفس صيغة وجوب الواجب المطلق.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء كما حكاه ابن السمعاني في «القواطع»[2].

القول الثاني: إن وجوب المقدمة إنما يتلقى من دلالة الصيغة الموجبة للواجب المطلق وتضمنها لها.

ذهب إلى ذلك جمهور الأُصوليين.

وهذا هو الحق؛ لأن الدلالة اللفظية: ما كان مسموعاً في اللفظ، ولاشك أن للشرط لفظاً يخصه، ولم يُسمع ذلك ، فوجب أن تكون دلالته من حيث المعنى[3].

---

(١) انظر: نهاية السول (١/ ١٩٩)، البحر المحيط (١/ ٢٢٤).

(٢) (١/ ٢٧/ ب).

(٣) انظر: البحر المحيط (١/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥).

المذهب الثاني: أن الأمر بالواجب المطلق ليس بأمر بالمقدمة مطلقاً.

أي: أن الخطاب الدال على وجوب الشيء لا يدل على وجوب ما يتوقف عليه ذلك الشيء مطلقاً، أي: أن المقدمة ليست واجبة مطلقاً.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية كما حكاه ابن السمعاني في «القواطع»[1].

واستدل هؤلاء ـ على ذلك ـ بقولهم: إن الخطاب لم يتعرض لإيجاب هذه الأشياء وأن هذه الشرائط لها صيغ بخصوصها، واختلاف الصيغ يدل على اختلاف المصوغ له.

المذهب الثالث: الفرق بين الشرط الشرعي وغيره:

فإن كانت المقدمة شرطاً شرعياً فإنها واجبة، وإن لم تكن فلا تجب.

ذهب إلى ذلك إمام الحرمين، وابن القشيري، وابن برهان، وابن الحاجب[2].

وعُلِّل ذلك بأن الشرط الشرعي إنما عرفت شرطيته من الشارع، فعدم إيجابه بالخطاب الموجب للمشروط يوجب غفلة المكلف عنه، وعدم التفاته إليه، وذلك موجب لتركه، وتركه يؤدِّي إلى بطلان المشروط فلزم من ذلك أن يكون الخطاب الموجب للمشروط موجباً له ـ أيضاً ـ بخلاف غير الشرعي فإن شرطيته إنما عرفت من غير الشرع كالعقل والعادة.

المذهب الرابع: الفرق بين السبب والشرط.

---

(١) (١/ ٢٧/ ب).

(٢) انظر: البرهان (١/ ٢٥٨)، المنتهى (ص٢٦)، البحر المحيط (١/ ٢٢٦).

وهو: إن كانت المقدمة سبباً للمأمور به فتجب بوجوبه، وإن كانت شرطاً فلا تجب، وقد اختاره صاحب المصادر كما ذكر ذلك الزركشي في «البحر المحيط»[1].

أي أن الخطاب الدال على إيجاب الشيء يدل على إيجاب سببه ـ فقط ـ سواء كان شرعياً أو غير شرعي، وأما الشرط فلا يدل على إيجابه مطلقاً.

واستدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن ارتباط الشيء بسببه أقوى من ارتباطه بشرطه؛ لأنه معروف: أن السبب يؤثر بطرفي الوجود والعدم، والشرط إنما يؤثر بطرف العدم خاصة.

أي أن السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط.

المذهب الخامس: الفرق بين الملازم في الذهن، وغير الملازم.

فإن كان ما لا يتم الواجب إلا به ملازماً في الذهن بحيث إن المكلف حال استماع الأمر ينتقل ذهنه إلى ذلك الشيء، ويعلم أن الإتيان بالمأمور ممتنع بدون الإتيان بتلك المقدمة فهو واجب، وإن لم يكن ما لا يتم الواجب إلا به ملازماً في الذهن، بل يتوقف عليه عقلاً أو شرعاً فلا يكون الأمر واجباً من تلك الصيغة، بل واجب من المركب من الأمر والعقل، ومن الأمر والدليل الشرعي.

هذا المذهب نسبه الزركشي في «البحر المحيط»[2] إلى بعض

---

(١) (٢٢٦/١).

(٢) (٢٢٧/١).

المتأخرين.

وبعض العلماء توقف في المسألة.

وبعضهم فصّلوا تفصيلات أخرى.

بيان نوع الخلاف في هذه المسألة

لبيان نوع الخلاف لابد من التفصيل الآتي :

الخلاف الأول

الخلاف الذي جرى بين الجمهور ـ وهم القائلون بوجوب المقدمة مطلقاً ـ وبين أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون بعدم وجوب المقدمة مطلقاً ـ هذا الخلاف اختلف فيه على قولين:

القول الأول: إن الخلاف معنوي، له فائدة، ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

إلا أن أصحاب هذا القول اختلفوا فيما بينهم في هذه الفائدة هل هي في الآخرة، أو في الدنيا؟ على رأيين:

الرأي الأول : أنه لا فائدة لهذا الخلاف سوى الفائدة الأخروية وهي تعلق الثواب والعقاب[1].

أي: هل نقول: إنه يُثاب على الواجب وعلى تحصيل السبب؛ لكونه

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٢/٥٣٨) ، البحر المحيط (١/٢٢٩)، الحكم التكليفي (ص١٤٩).

وسيلة للقربة، وهل يثاب عليه ثواب الواجب؛ لأنه لما توقف عليه الوجوب فقد توقف عليه فعل الواجب؟

أي: إذا فعل المكلف الواجب ومقدماته فهل نقول: يُثاب على الواجب وعلى تحصيل مقدماته؛ لكونها وسيلة للقربة؟

قال شهاب الدين القرافي في «نفائس الأُصول»[1] : «لا نزاع في أن المقاصد تتوقف على الوسائل، وإنما النزاع إذا تركت الوسيلة مع المقصد، فهل يعاقب عقابين: عقاب على الوسيلة، وعقاب على المقصد؟

وإذا فعلهما هل يثاب ثوابين عليهما؟[2] ».

ثم قال: «وإن ألحق عقاب واحد، وثواب واحد للمقصد فقط، والوسيلة متعلقة بتخيير المكلف»[3].

الرأي الثاني: أن الخلاف معنوي وأن له فائدة في الدنيا؛ حيث إنه يترتب أثر على هذا الخلاف بين الجمهور ـ القائلين: إن المقدمة واجبة مطلقاً ـ وبين أصحاب المذهب الثاني ـ القائلين: إن المقدمة ليست واجبة مطلقاً ـ في عدد كثير من المسائل الفقهية، فقالوا على لزوم المقدمة وهو رأي الجمهور الأحكام التالية:

الأول: أنه إذا اشتبهت المنكوحة بالأجنبية: حرمتا معاً، ووجب الكف

---

(١) (٢/ ٥٣٨).

(٢) نفائس الأصول (٢/ ٥٣٨ ـ ٥٣٩).

(٣) نفائس الأصول (٢/ ٥٣٩).

عنهما.

الثاني: إذا اشتبهت الميتة بمذكاة حرمتا.

الثالث: إذا اختلطت محرمة بأجنبيات محصورات، ولم يستطع معرفتها فليس له أن يتزوج واحدة منهن.

الرابع: إذا نسي صلاة من الخمس ولم يعلم بها لزمه أن يصليها جميعاً؛ لتحقق براءة الذمة.

الخامس: إذا أسلم على أكثر من أربع نسوة ومات قبل أن يختار وجب على جميعهن العدة.

السادس: إذا خفي عليه موضع النجاسة من الثوب، أو البدن وجب غسله كله.

السابع: إذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار وجب غسل الجميع، وتكفينهم، والصلاة عليهم.

الثامن: إذا اشتبه عليه الماء الطاهر بالطهور لزمه استعمالهما جميعاً؛ ليتحقق الوضوء بالطاهر.

التاسع: إذا قال لزوجتيه إحداكما طالق، ولم يعين واحدة منهما: حرمتا عليه إلى حين التعيين ـ عند بعض العلماء ـ؛ لأَن كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المطلقة فتحرم عليه، أو غير المطلقة فلا تحرم، وإذا اجتمع الحلال والحرام غُلِّب الحرام.

العاشر: إذا اشتبهت عليه الثياب النجسة بالطاهرة لزمه أن يصلي

بعدد النجس، ويزيد صلاة أخرى؛ لتحقق الصلاة بثوب طاهر[1].

القول الثاني: إن الخلاف بين الجمهور وأصحاب المذهب الثاني القائلين بعدم وجوب المقدمة مطلقاً خلاف لفظي لا ثمرة له.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء، وهذا هو الراجح عندي، لأن الفريقين قد اتفقا على أن المقدمة واجبة، دل على ذلك استقراء وتتبع أدلة أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون بعدم وجوب المقدمة ـ حيث إنه يفهم من كلامهم في تقرير مذهبهم أنهم ينكرون وجوب المقدمة من نفس الصيغة الموجبة للواجب المطلق، ولكن لا ينكرون وجوب المقدمة من دلالة اللفظ بالتضمن، أو الالتزام.

قال الأنصاري في «فواتح الرحموت»[2] ـ مقرراً ذلك ـ: «والظاهر أن المنكرين لا ينكرون هذا، بل إنما أنكروا الوجوب صريحاً، فالنزاع لفظي»[3] اهـ.

فيشير الأنصاري هنا إلى أن النفي والإثبات لم يتواردا على موضوع واحد.

ولعلي أبين ذلك أكثر فأقول: إن من أنكر إيجاب المقدمة مطلقاً لكون الأمر ساكتاً عنها إنما أراد أن الأمر لم يتناولها لفظاً، ولم ينكر أنها تجب تبعاً.

---

(١) راجع هذه المسائل في: قواعد الأحكام (٢/ ١٦)، التمهيد للأسنوي (ص٨٥)، القواعد والفوائد الأصولية (ص٩٤)، بدائع الفوائد (٤/ ٢٨)، حاشية العطار (١/ ٢٥٥)، الإبهاج (١/ ١١٣).

(٢) (١/ ٩٦).

(٣) فواتح الرحموت (١/ ٩٦).

وهذا موافق لرأي جمهور العلماء ـ القائلين بوجوب المقدمة مطلقاً ـ حيث إنهم أرادا به ـ كما سبق تقريره ـ: أن المقدمة تجب تبعاً للواجب، ولم يقولوا : إنها تجب بالأمر الدال على الواجب صراحة.

فكان كل من الفريقين موافقاً للآخر في المعنى والمراد، فكان الخلاف خلافاً لفظياً.

وأما ما أورده أصحاب القول الأول ـ وهم القائلون: إن الخلاف معنوي ـ من أحكام فقهية قد تأثرت بهذا الخلاف ـ فهذا لا يمنع من القول بأن الخلاف لفظي، وذلك لأن أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: بعدم وجوب المقدمة مطلقاً ـ لا يخالفون في ذلك، ووافقوا الجمهور عليها لكنهم وافقوا على أحكامها عن طريق التبع، أي: أن المقدمة تجب لا بسبب نفس الصيغة الدالة على وجوب الواجب المطلق، ولكنها وجبت بسبب دلالة الصيغة تلك.

وإنما يكون الخلاف معنوياً فيما لونفى أصحاب المذهب الثاني وجوب المقدمة مع إثبات أصحاب المذهب الأول لها، ولكن هذا لم يحصل، بل الذي حصل هو الاتفاق.

الخلاف الثاني

الخلاف الجاري بين الجمهور ـ وهم القائلون بوجوب المقدمة مطلقاً ـ وبين أصحاب المذهبين الثالث والرابع ـ وهم المفرقون بين

السبب والشرط أو بين الشرط الشرعي وغيره ـ فهو خلاف لفظي ـ أيضاً ـ؛ لأنه لا يستلزم الفرق الذي ذكروه بين السبب والشرط وبين الشرط الشرعي وغيره اختلافاً بينهما في الأحكام الفقهية، فيرجع الخلاف بينهما ـ في الحقيقة ـ إلى اختلاف في اللفظ.

الخلاف الثالث

الخلاف الجاري بين الجمهور وبين أصحاب المذهب الخامس ـ وهم القائلون بالفرق بين الملازم في الذهن فيجب، وبين غير الملازم فلا يجب ـ فهذا الخلاف خلاف لفظي؛ لأن الفريقين متفقان على أن المقدمة واجبة على كل حال، وهي عند أصحاب المذهب الخامس إما واجبة بالصيغة نفسها التي أوجبت المطلق، حيث قالوا: إن المكلف حال استماع صيغة الأمر يعلم أن الإتيان بالمأمور ممتنع بدون الإتيان بتلك المقدمة.

وإما أنها واجبة بدلالة صيغة الأمر، لا بالصيغة نفسها؛ حيث قالوا: فلا تكون المقدمة واجبة من تلك الصيغة، بل من المركب من الأمر والعقل ومن الأمر والدليل الشرعي.

وهذا هو مقتضى قول الجمهور ومقصودهم في مذهبهم. والله أعلم.

المسألة السادسة
الحكم بعد نسخ الوجوب

إذا ورد أمر بوجوب شيء ما، ثم جاء نص من الشارع ينسخ هذا الوجوب ـ وهذا النص الناسخ لا يدل على الجواز، ولا على الندب، ولا على التحريم، ولا على أي شيء آخر ـ فما هو حكم هذا الأمر ـ الذي نسخ وجوبه ـ بعد نسخ الوجوب؟ هل نقول: إن حكمه الندب، أو الجواز، أو التحريم، أم ماذا؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: أنه يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب.

ذهب إلى ذلك فخر الدين الرازي في «المحصول»[(١)] ، والبيضاوي في «المنهاج»[(٢)] ونسبه ابن السبكي في «الإبهاج»[(٣)] إلى الأكثرين[(٤)]، وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة[(٥)] .

والمراد بالجواز هنا: عدم الحرج بالفعل، وعدم الحرج بالترك فيكون

---

(١) (١/ ٢/ ٣٤٢).

(٢) (١/ ١٠٩) مع نهاية السول، وبهامشه شرح البدخشي.

(٣) (١/ ١٢٦).

(٤) وانظر: الفوائد السنية (ورقة ١٤٢/ ب).

(٥) انظر: المستصفى (١/ ٧٣)، المنخول (ص١١٩)، المسودة (ص١٦)، شرح الكوكب (١/ ٤٣٠)، نهاية الوصول (ورقة ٩١/ ب).

شاملاً للندب، والإباحة، والكراهة؛ وذلك لأنه لما رفع الوجوب بقي الجواز الشامل لكل منها من الإذن في الفعل والترك، ولا دليل على واحد منها بمجرد رفع الوجوب فلا نحكم بأي منها حتى يرد به دليل خاص.

المذهب الثاني: أنه إذا نسخ الوجوب بقي الندب.

وهذا المذهب حكاه الطرطوشي في «المعتمد» وقال: ويدل عليه مذهب مالك، وقال:هكذا حكاه محمد بن خويز منداد عن المذهب، وقال: وصار إليه بعض الشافعية. نقل كل ذلك عن الطرطوشي الزركشي في «البحر المحيط»[1].

وقال هؤلاء: إنه يبقى الندب؛ لأنه لما رفع الوجوب - الذي هو العقاب على الترك - فإنه يبقى الطلب قائماً، لكن بدون عقاب على الترك، أي: أن الدليل الموجب دل على شيئين، فلما رفع أحدهما بنسخ الوجوب وهو المنع من الترك بقي الشيء الآخر وهو طلب الفعل بدون عقاب على الترك.

المذهب الثالث: أنه يرجع الأمر إلى الحظر.

حكى هذا المذهب العبدري، وقد استغرب الزركش في «البحر المحيط»[2] هذا المذهب؛لأنه كيف ينتقل حكم الفعل بعد أن يكون واجباً إلى التحريم بمجرد نسخه.

المذهب الرابع: أنه إذا نسخ الوجوب رجع الأمر إلى ما كان قبل

---

(١) (١/ ٢٣٢).

(٢) (١/ ٢٣٢).

الوجوب من البراءة الأصلية، أو الإباحة، أو التحريم، وكأن الوجوب بعد نسخه لم يكن.

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء، ومنهم أبوإسحاق الشيرازي في «التبصرة»[1]، والغزالي في «المستصفى»[2]، وابن السمعاني في «القواطع»[3]، وصَّححه أبو الطيب الطبري[4].

وقالوا ذلك؛ لأَن الوجوب مركَّب من شيئين: الأَول: عدم الحرج في الفعل، والثاني: الحرج في الترك، فإذا ارتفع الحرج في الترك فقد ارتفع عدم الحرج في الفعل، وبذلك فلا يكون الخطاب الدال على الوجوب دالاً على عدم الحرج في الفعل، لعدم بقائه بعد النسخ، ومتى ارتفع الوجوب، ولم يوجد دليل يدل على حكم معين في الفعل رجع الفعل إلى ما كان عليه قبل الوجوب[5].

المذهب الخامس : أنه إذا نسخ الوجوب بقي الجواز الذي هو بمعنى الإباحة ـ فقط ـ وهي: استواء طرفي الفعل والترك؛ لأَنه ما دام الوجوب قد ارتفع فيرتفع بارتفاعه طلب الفعل كما يرتفع منع ا لترك، فلا يبقى إلا تخيير المكلف بينهما، هذا هو المقصود بالإباحة[6].

---

(١) (ص٩٦).

(٢) (١/ ٧٣).

(٣) (١/ ١٦/ ب).

(٤) انظر: المسودة (ص١٦)، البحر المحيط (١/ ٢٣٢).

(٥) انظر: نهاية الوصول (٩١/ ب).

(٦) انظر: أصول الفقه أبو النور زهير (١/ ١٣٣).

نوع الخلاف في هذه المسألة

لقد اختلف العلماء في هذا الخلاف هل هو معنوي أو لفظي على قولين:

القول الأَول : إن الخلاف لفظي.

ذهب إلى ذلك أكثر العلماء كما ذكر ذلك ابن التلمساني في «شرح المعالم»[1]. وصححه ابن التلمساني نفسه، ونسبه البرماوي في «الفوائد السنية»[2] إلى صفي الدين الهندي.

استدل هؤلاء على أن الخلاف لفظي بقولهم: إن الخلاف راجع إلى الاختلاف في تفسير «الجواز»:

فإن فسرنا «الجواز» بنفي الحرج فلا شك في أنه جنس الواجب، وإذا رفع الوجوب وحده فلا يلزم ارتفاعه.

وإن فسَّرناه بالإباحة، أو الأَعم، أو بالندب فخاصيتها ينافي خاصة الوجوب، فليس شيء منهما جنساً للوجوب، فإذا ارتفع الوجوب لا يوجد إلا بدليل يخصها فلا نزاع؛ لأَن الأَقوال لم تتوارد على محل واحد.

القول الثاني : إن الخلاف معنوي :

ذهب إلى ذلك بعض العلماء منهم: شمس الدِّين الأَصفهاني في

---

(١) (ورقة ٢٩/أ).

(٢) (١/١٤٢/ب).

«الكاشف»[1] ، والزركشي في «البحر المحيط»[2]. والبرماوي في «الفوائد السنية»[3] ، والإسنوي في «نهاية السول»[4] والمطيعي في «سلم الوصول»[5] وأبو النور زهير في « أصوله»[6].

واستدل هؤلاء على أن الخلاف معنوي بقولهم: إنا إذا نظرنا إلى بعض المذاهب لوجدنا أن الخلاف بينها حقيقي خاصة المذهب الرابع، وهو الذي يرجع الحال إلى ما كان قبل الإيجاب من إباحة أو تحريم أو كراهة، فإذا كان قبل مجيء أمر الإيجاب حراماً وأعيد الحال إلى ذلك كان حراماً، ومن يقول بنفي الجواز يقول: لا يكون حراماً.

قلت : والتحقيق في الخلاف السابق في تلك المسألة: أن في ذلك تفصيلاً بين المذاهب، فأقول ـ وبالله التوفيق ـ:

الخلاف الأول

الخلاف بين أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون ببقاء الجواز إذا

---

(١) ورقة (٢/ ٧٤/ ب).
(٢) (١/ ٢٣٤).
(٣) (١٤٢/ ب).
(٤) (١/ ٢٣٨).
(٥) (١/ ٢٣٩).
(٦) (١/ ١٣٦).

نسخ الوجوب ـ وبين أصحاب المذهب الثالث ـ وهم القائلون بأن حكمه التحريم ـ وبين أصحاب المذهب الرابع ـ وهم القائلون : يرجع الأمر إلى ما كان عليه قبل الوجوب ـ فإن هذا الخلاف خلاف معنوي؛ نظراً لما يترتب على ذلك من اختلاف في أحكام فقهية.

فمثلاً : لو كان الفعل قبل الوجوب محرماً ثم نسخ وجوبه فقد اختلف في ذلك:

فعلى قول أصحاب المذهب الثالث ـ وهم القائلون: يرجع الأمر إلى الحظر ـ وعلى قول أصحاب المذهب الرابع ـ وهم القائلون: يرجع الأمر إلى ما كان عليه ـ فإنه ـ على ذلك ـ لا يجوز الإقدام على الفعل؛ لأنه أصبح حراماً بعودته إلى ما كان عليه، وهو التحريم.

أما على قول أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: يبقى الجواز ـ فإنه يجوز للإنسان أن يقدم على هذا الفعل ولا حرج.

ومما يترتب على الخلاف في ذلك ما يلي:

أولاً: لو أحرم شخص بالظهر قبل دخول الوقت، فلا شك أن الصلاة لا تنعقد فرضاً، لعدم دخول الوقت.

ولكن اختلفوا في انعقاد هذه الصلاة نفلاً.

فعلى قول أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب ـ تنعقد هذه الصلاة نفلاً.

وعلى قول أصحاب المذهب الثالث والرابع ـ وهو: رجوع الأمر إلى الحظر، أو رجوعه إلى ما كان عليه ـ لا تنعقد هذه الصلاة.

ثانياً: لو اشترى شخص سلعة من شخص آخر وأحال المشتري البائع بالثمن على شخص آخر مدين للمشتري ليأخذ منه الثمن فوجد المشتري عيباً يوجب رد تلك السلعة فقد بطلت الحوالة.

لكن هل يجوز للبائع أن يقبض الثمن ويدفعه للمشتري، لأن الحوالة اقتضت الإذن بالقبض أم لا؟

اختلف في ذلك:

فعلى قول أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب ـ يجوز للبائع أن يقبض الثمن ويدفعه للمشتري.

وعلى قول أصحاب المذهب الثالث والرابع: لا يجوز[1].

الخلاف الثاني

الخلاف بين أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون ببقاء الجواز، وبين أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: يبقى الندب، وبين أصحاب المذهب الخامس ـ وهم القائلون: تبقى الإباحة فهذا الخلاف ـ لفظي يرجع إلى تفسير الجواز ما هو، فإن فُسِّر بنفي الحرج فلاشك في أنه جنس الواجب، وإذا رفع الوجوب وحده فلا يلزم ارتفاعه، وإن فُسِّر بالإباحة، أو الندب فإن خاصيتهما ينافي خاصية الوجوب، فليس شيء منهما جنساً للوجوب، فإذا ارتفع الوجوب فلا يوجد إلا بدليل يخصها،

(١) انظر: نهاية السول (١/ ٢٤٩)، أصول الفقه لزهير (١/ ١٤٦).

فحينئذ فلا نزاع؛ لأن المذاهب والأقوال لم تتوارد على محل واحد.

وقيل: إن الخلاف بين هذه المذاهب خلاف معنوي؛ لأن تلك المذاهب الثلاثة السابقة متباينة، يدور فيه النفي والإثبات على موضوع واحد[1].

ولكن الحق أن الخلاف لفظي بين تلك المذاهب الثلاثة؛ لما قلناه. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

تنبيه : قد يقول قائل: ما سبب إدخالك هذه المسألة ضمن مسائل الواجب وهي عادة تذكر في باب النسخ؟

أقول ـ في الجواب عن ذلك ـ: إن ذكر هذه المسألة هنا أولى من ذكرها في النسخ؛ لأنه نظر في حقيقة الجواز لا في حقيقة النسخ[2].

---

(١) انظر: سلم الوصول (١/ ٢٤٢).

(٢) انظر: المستصفى (١/ ٧٤)، البحر المحيط (١/ ٢٣٢).

المسألة السابعة

جائز الترك مطلقاً ليس بواجب

لقد اختُلِفَ في ترجمة هذه المسألة، فترجمها بعضهم بما ذكرت، وبعضهم ترجمها بقوله: «جائز الترك ليس بواجب» وبعضهم ترجمها بقوله: «الواجب لا يجوز تركه».

وما ترجمت به المسألة هو الأَصح عندي، وهذه الترجمة ذكرها الزركشي في «البحر المحيط»[1] وقال: «إن كلمة «مطلقاً» أتي بها للاحتراز عن الواجب الموسع، والواجب المخير، والواجب الكفائي» اهـ.

والمراد بهذه المسألة: أنه إذا انعقد سبب لوجوب شيء على مكلف، ثم طرأ ما اقتضى جواز ترك ذلك لذلك المكلف كطروء الحيض، أو المرض، أو السفر بعد انعقاد سبب وجوب الصوم في حق من طرأ له ذلك، أو طرأ قبل انعقاد سبب الوجوب ما منع انعقاده كطروء أحد الأُمور الثلاثة قبل دخول شهر رمضان، واستمراره بعد دخوله، فهل يوصف ذلك الشيء الذي جاز تركه حال جواز تركه بأنه واجب أو لا يوصف بذلك؟

أو تقول ـ في بيان المقصود بهذه المسألة وتحرير محل النزاع فيها ـ: إن المسألة بهذا العنوان مما لا خلاف فيه؛ لأَنه لا أحد ينكر أن ما جاز تركه لا يجب فعله، وإنما المقصود فيها: أن ما انعقد سبب وجوبه، ثم عرض له

(١) (١/ ٢٣٥).

ما يمنعه من فعله في الحال ـ كالحائض في الصوم ـ أو يجيز له ترك أدائه في الحال وتأخيره ـ كالمريض والمسافر في الصوم ـ هل يوصف حالة قيام المانع أو العذر فيه بالوجوب أم لا؟

أي: هل يقال: يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر، وإنما جاز لهم التأخير للعذر، أو يقال: لا يجب عليهم الصوم حال العذر لكن إذا زال العذر توجه لخطاب بالوجوب عليهم؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول : أن جائز الترك ليس بواجب.

وهذا مذهب كثير من العلماء: من الأُصوليين والفقهاء[1].

ووجهة هذا المذهب: أنه لو كان جائز الترك واجباً؛ لامتنع تركه.

أي أن عدم جواز الترك جزء ماهية الوجوب، فما يجوز تركه يستحيل أن يكون واجباً؛ لاستحالة أن يبقى الكل بدون الجزء.

المذهب الثاني: أن بعض الواجب يجوز تركه.

ذهب إلى ذلك كثير من الفقهاء[2].

واستدلوا ـ على ذلك ـ بقولهم: إن صوم رمضان واجب على الحائض والمسافر، والمريض؛ لأمرين:

أولهما: أنهم شهدوا الشهر، وشهود الشهر موجب للصوم؛ لقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [١٨٥ البقرة].

---

(١) انظر: المحصول (١/ ٢/ ٣٤٥)، المستصفى (١/ ٩٦)، نهاية السول (١/ ١١٣).

(٢) انظر العدة (١/ ٣١٥) شرح تنقيح الفصول (ص٧٤)، التبصرة (ص٦٧).

ثانيهما: أن القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم من الأيام ووجوب القضاء مشعر بوجوب الأداء، لأنه بدل عنه كغرامة المتلفات.

ومع وجوب الصوم على هؤلاء الثلاثة، فإنه يجوز لهم ترك ذلك الصوم بالاتفاق، بل إن الحائض يجب عليها الترك.

وبهذا ثبت أن بعض الواجب قد جاز تركه.

تنبيه: ناصر الدِّين البيضاوي في «المنهاج»[1] جعل من أصحاب المذهب الثاني الكعبي وأتباعه؛ لأنه ـ أعني الكعبي ـ قال: فعل المباح ترك لحرام، وترك الحرام واجب، ففعل المباح واجب، ثم قال: المباح واجب، والمباح يجوز تركه، إذن بعض الواجب يجوز تركه.

ثم وجه كلامه هذا بأن قال: إنه ما من مباح إلا ويتحقق به ترك الحرام، فالسكوت ـ مثلاً ـ مباح ويتحقق به ترك حرام من غيبة ونميمة وكذب، ولا شك أن ترك الحرام واجب، وبذلك ثبت أن فعل المباح واجب والمباح لا يجوز تركه، إذن بعض الواجب يُجوز تركه[2].

المذهب الثالث: إنه يجب الصوم على المسافر دون الحائض والمريض.

وذلك لقدرة المسافر على الصوم، وعجز الحائض عنه شرعاً، وعجز المريض عنه حساً في الجملة.

---

(١) (١/ ١٣٠) مع الإبهاج.

(٢) انظر: الإبهاج (١/ ١٣٠ ـ ١٣١)، نهاية السول (١/ ٢٥٠)، مجموع فتاوى ابن تيمية (١٠/ ٥٣٠)، فواتح الرحموت (١/ ١١٣).

نقل هذا المذهب ابن السمعاني «في القواطع»[1] ونسبه إلى الحنفية، وكذا فعل أبو إسحاق الشيرازي في «التبصرة»[2].

والحق أن هذا المذهب لم يقله كل الحنفية، بل بعض أهل العراق منهم، وطائفة من المتكلمين[3].

المذهب الرابع: أنه يجب على المسافر أحد الشهرين: الحاضر، أو آخر بعده، فأيهما أتى به فقد أتى بالواجب كما في خصال كفارة اليمين.

ذهب إلى ذلك بعض الأشاعرة، وعزي للقاضي: أبي بكر الباقلاني[4].

بيان نوع الخلاف في هذه المسألة

الخلاف في هذه المسألة جرى بين جمهور الأصوليين، وبين كثير من الفقهاء من جهة، وبين جمهور الأصوليين وبين الكعبي من جهة أخرى، وإليك بيان ذلك:

الخلاف الأول

الخلاف بين جمهور الأصوليين وبين كثير من الفقهاء :

---

(١) (١/ ٢٤/ أ).

(٢) (ص٦٧).

(٣) انظر: العدة (١/ ٣١٦)، المحصول (١/ ٢/ ٣٥٠).

(٤) انظر: المسودة (ص٢٩ ـ ٣٠)، الإبهاج (١/ ١٣٣)، شرح اللمع (١/ ٢٥٤).

لقد اختلف في نوع الخلاف بين الجمهور القائلين: إن جائز الترك ليس بواجب، وبين بعض الفقهاء القائلين: إن بعض الواجب يجوز تركه، على قولين:

القول الأول: إن الخلاف معنوي له ثمرة وفائدة.

نقل هذا القول ابن الرفعة[1] عن بعض العلماء[2] :

وقال أصحاب هذا القول: إن فائدته تظهر في مواضع:

الموضع الأول: فيما إذا قلنا : إنه يجب التعرض للأداء أو القضاء في النية.

الموضع الثاني: في كون القضاء بالأمر الأول أو بأمر جديد.

الموضع الثالث: فيما إذا طافت المرأة ثم حاضت قبل ركعتي الطواف هل تقضيهما؟

فقيل: تقضيهما الحائض؛ لأنهما لا يتكرران.

وقيل: لا تقضيهما[3].

القول الثاني: إن الخلاف لفظي، أي: راجع إلى اللفظ دون المعنى.

---

(١) هو: أحمد بن محمد بن علي بن مرتفع الأنصاري الشافعي، كانت وفاته عام (٧١٠هـ) كان إماماً بارعاً في الفروع والأصول، من مصنفاته: المطلب في شرح الوسيط، والكفاية في شرح التنبيه.
انظر: طبقات الأسنوي (١/ ٦٠١)، طبقات ابن السبكي (٩/ ٢٤).

(٢) انظر: الإبهاج (١/ ١٣٣)، البحر المحيط (١/ ٢٣٩).

(٣) انظر: الإبهاج (١/ ١٣٣)، حاشية البناني (١/ ١٧٠)، البحر المحيط (٢٣٩ ـ ٢٣٠).

وهذا مذهب كثير من الأُصوليين[1].

ووجهة هذا القول: أنه اتفق على جواز تأخير الصوم في حق كل من المريض والمسافر والحائض، واتفق على وجوب القضاء بعد زوال العذر، فيكون المعنى والحكم متفقاً عليه، فلم يكن الخلاف إلا في التسمية والاصطلاح.

قال أبو إسحاق الشيرازي في «شرح اللمع»[2] : «والخلاف في هذه المسألة إنما يعود إلى العبارة، ولا يتحقق له فائدة؛ لأَنا نتفق على جواز التأخير، ووجوب القضاء بعد زوال العذر.

وقال ابن السبكي في «جمع الجوامع»[3] : «والخلاف لفظي» وبين ذلك وعلله شارحه أبو عبدالله المحلي بقوله: «أي: راجع إلى اللفظ دون المعنى؛ لأَن ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقاً، والقضاء بعد زواله واجب اتفاقاً»[4] ، وهذا هو الذي نصَّ عليه ابن السبكي في «الإبهاج»[5].

وقال الآمدي في «الإحكام»[6] : «والحق: أنه إن أريد بكونها مكلفة به بتقدير زوال الحيض المانع فهو حق، وإن أريد به أنها مكلفة بالإتيان

---

(١) انظر: جمع الجوامع (١/ ١٧٠) مع شرح المحلي وحاشية البناني، وحاشية ابن أبي شريف (١/ ٢٠٦)، سلم الوصول (ص٢٥٥)، الإبهاج (٨/ ١٣٣).

(٢) (١/ ٢٣٥).

(٣) (١/ ٢٠٦) مع شرح المحلي وحاشية ابن أبي شريف.

(٤) شرح المحلي (١/ ٢٠٦) مع حاشية ابن أبي شريف.

(٥) (١/ ١٣٣).

(٦) (١/ ١٥٤ ـ ١٥٥).

بالصوم حال الحيض فهو ممتنع؛ وذلك لأن فعلها للصوم في حالة الحيض حرام منهي عنه، فيمتنع أن يكون واجباً ومأموراً به؛ لما بينهما من التضاد الممتنع إلا على القول بجواز تكليف ما لا يطاق»[1] اهـ.

والآمدي ـ هنا ـ يشير إلى أن الخلاف لفظي.

وحكى الكيا الهراسي وجوبه عليها بمعنى ترتبه في ذمتها، لا وجوب أدائه، ولهذا يسمى ما تؤديه بعد الحيض قضاء[2].

والقول الثاني ـ وهو كون الخلاف لفظياً ـ هو الصحيح؛ لأنه جرى الاتفاق على انعقاد وجوب الأَداء وقت قيام العذر المسقط له، والاتفاق على انعقاد السبب وتوجه خطاب الوضع، والاتفاق على سبق انعقاد السبب، والاتفاق على أنه لا يجب عليهم الأَداء وقت العذر، والاتفاق على وجوب الإتيان به بعد زوال العذر.

وإنما محل الخلاف هو: هل يُسمَّى ما انعقد سبب وجوبه كشهود رمضان مثلاً واجباً ولو كان ممتنع الأَداء، أو جائز الترك أولا؟

فمن قال: يُسمَّى ما انعقد سبب وجوبه واجباً مع أنه ممتنع الأَداء أو جائز الترك، قال: يجب على الحائض، والمسافر، والمريض الصوم وهم في حالة الحيض، والسفر، والمرض، على معنى: أنه يلزمهم الإتيان به بعد زوال العذر، فيكون فعل الصوم بعد زوال العذر قضاء لما وجب عليهم أثناء عذرهم.

---

(١) الإحكام للآمدي (١/ ١٥٤ ـ ١٥٥).

(٢) انظر: البحر المحيط (١/ ٢٤٠).

ومن قال: لا يُسمَّى ما انعقد سبب وجوبه واجباً مع أنه ممتنع الأداء، أو جائز الترك: قال: إذا زال العذر توجه الخطاب بالوجوب إليهم، ولا يتوجه إليهم قبل ذلك؛ لوجود العذر، لذلك يُسمَّى ما يقومون به بعد زوال العذر أداء.

وهذا هو معنى كلام الآمدي في «الإحكام»[1] وقد سبق ذكره.

وأما قول بعضهم: لو كان واجباً لما جاز تركه فيمكن أن يجاب عنه بما ذكره المطيعي في «سلم الوصول»[2] وهو: أن كون الفعل جائز الترك وقت قيام العذر فلا ينافي أنه واجب، بمعنى: أنه لا يجوز تركه مطلقاً، بل إنما جاز وقت العذر كما جاز ترك الواجب الموسع قبل تضييق وقته[3].

ثم قال ـ مبيناً أن الخلاف لفظي ـ: «فمن قال: إنه واجب وقت العذر سماه كذلك بناء على انعقاد سبب الوجوب حيث سماه وجوباً فلا ينافي أنه ليس واجب الأداء وقت قيام العذر، ومن قال: إنه جائز الترك: أراد: أنه جائز الترك وقت قيام العذر، فلا ينافي أنه واجب الأداء عند زوال العذر، فمن أين يأتي الخلاف[4]؟

وهذا ما أراده أبو عبدالله المحلِّي في كلامه في «شرح جمع الجوامع»[5] وقد سبق ذكره.

---

(١) (١/ ١٥٤ ـ ١٥٥).

(٢) (١/ ٢٥٥).

(٣) انظر: سلم الوصول (١/ ٢٥٥).

(٤) المرجع السابق.

(٥) (١/ ٢٠٦) مع حاشية ابن أبي شريف.

وقولنا ـ فيما سبق ـ: «لذلك يُسمَّى ما يقومون به بعد زوال العذر أداء» هو موافق لقول المطيعي: «فلا ينافي أنه واجب الأداء عند زوال العذر»، وقد يتساءل بعضهم ويقول: كيف يُسمَّى ما يفعل بعد زوال العذر أداء، مع أنه واقع خارج الوقت ؟

أقول ـ في الجواب عن ذلك ـ: إن المراد منه: الإتيان به امتثالاً فلا ينافي أنه قضاء إذا زال العذر بعد خروج الوقت لصدق تعريف القضاء عليه؛ حيث إن تعريف القضاء هو: فعل ما سبق له مقتضٍ خارج وقته المقَدَّر له أولاً شرعاً، أما عند بعض الحنفية فالقضاء هو: فعل مثل ما سبق له مقتضٍ خارج وقته المقدر له أولاً شرعاً.

فإذا نظرنا إلى التعريفين وجدنا معناهما صادقاً على هذا فلا وجه للتفريق[1].

وأما ما ذكره أصحاب القول الأول ـ وهم القائلون : إن الخلاف معنوي ـ من الثمرة والفوائد فلا يصلح شيءٌ منها أن يكون فائدة لهذا الخلاف. قاله الغزالي في «البسيط»[2].

لذلك أعرض عنها الزركشي في «البحر المحيط»[3] لما ذكر بعضها ولعل السبب في كون تلك الفوائد لا يصلح شيء منها أن يكون ثمرة وفائدة للخلاف في هذه المسألة هو: أنها تعتمد على مسائل أصولية أخرى غير

---

(١) راجع سلم الوصول (١/ ٢٥٥ ـ ٢٥٦).
(٢) انظر المرجع السابق.
(٣) (١/ ٢٤٠).

تلك المسألة، والله أعلم بالصواب.

الخلاف الثاني
الخلاف بين جمهور الأصوليين والكعبي

الخلاف بين الجمهور القائلين ـ إن جائز الترك ليس بواجب ـ وبين الكعبي ـ القائل إن بعض الواجب يجوز تركه ـ خلاف لفظي؛ حيث إن كلام الكعبي يرجع إلى كلام الجمهور، بيان ذلك:

أن يُقال له: ما مرادك بالمباح؟ هل هو المباح الذي فسرته وهو: المباح الذي يتحقق به ترك الحرام، أم هو المباح من حيث ذاته؟

فإن أردت المباح من حيث ذاته، وليس المباح الذي يتحقق به ترك الحرام فالقياس الذي ذكره لا ينتج عنه: أن بعض الواجب يجوز تركه؛ وذلك لأَن الكلام يكون تقديره: المباح يتحقق به ترك الحرام، وما يتحقق به ترك الحرام يكون واجباً فتكون النتيجة: أن المباح إذا تحقق به ترك الحرام يكون واجباً، وهذا صحيح.

ولكن هذه القاعدة لو اتبعناها لصدق على كل حكم من الأَحكام التكليفية، أي أنه لا خصوصية للمباح، فالمكروه إذا تحقق به ترك الحرام يكون واجباً، وكذا المندوب إذا تحقق به ترك الحرام صار واجباً، وهكذا، فيكون تخصيص المباح لا صحة له، وهذا لا علاقة له بكون الواجب يجوز تركه، وذلك لأَن الحد الوسط، وهو المكرر في القياس ليس متحد المعنى

في الموضعين، فلا يكون القياس الذي فعله الكعبي منتجاً: أن بعض الواجب يجوز تركه.

وإن أردت بالمباح الذي يتحقق به ترك الحرام فهذا لا يجوز تركه مطلقاً، بل يجوز تركه إلى غيره مما يتحقق به ترك الحرام، فهذا هو الواجب المخير، والواجب المخير، يجوز تركه من بعض الوجوه، ولا يجوز تركه مطلقاً، فيكون المراد بالمباح عند الكعبي من قبيل الواجب المخير، وهذا يوافق عليه الجمهور[1] والله أعلم بالصواب وإليه المآب.



(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٠/ ٥٣٠)، نهاية السول (١/ ٢٥١)، الإبهاج (١/ ١٣١)، فواتح الرحموت (١/ ١١٣)، أصول الفقه لأبي النورزهير (١/ ١٣٨).

المسألة الثامنة
حكم الزيادة على أقل الواجب

المراد بذلك: الزيادة على أقل ما يتناوله الاسم من الفعل المأمور به شرعاً، فيما لا يتقدر بمعين كمسح الرأس والركوع والسجود، ومدة القيام والقعود في الصلاة[1] هل يعتبر واجباً، أو يعتبر ندباً فقط؟

أي: أن الزيادة التي لا يمكن تمييزها عن أقل ما يطلق عليه الاسم إذا لم يرد الشرع بتحديد مقدار هذا الواجب مثل: الزيادة على أقل ما يطلق عليه اسم ركوع، أو سجود، أو زيادة على تسبيحة في الركوع أو السجود[2].

اختلف الأصوليون في هذا القدر الزائد على ما يجوز الاقتصار عليه هل يُعتبر واجباً، أو ندباً؟ على مذهبين:

المذهب الأول: أن الزيادة على أقل الواجب من قبيل الندب، ولا يدخل في الواجب.

ذهب إلى ذلك أكثر الشافعية[3] وأكثر الحنابلة[4]، وبعض المالكية[5].

---

(١) انظر: الإبهاج (١/ ١١٧)، المحصول (١/ ٢/ ٣٣٠)، المختصر في أصول الفقه لابن اللحام (١/ ١٩٣).

(٢) انظر: القواعد والفوائد الأصولية (ص١٠٥)، الإبهاج (١/ ١١٧).

(٣) انظر: المحصول (١/ ٢/ ٣٣٠)، المستصفى (١/ ٧٣)، التبصرة (ص٨٧).

(٤) انظر: التمهيد لأبي الخطاب (١/ ٣٢٧)، المسودة (ص٥٢)، أصول ابن مفلح (١/ ١٩٣).

(٥) ومنهم عبدالوهاب المالكي، انظر: شرح تنقيح الفصول (ص١٦٠).

وجهة هذا المذهب: أن الزيادة على أقل ما يطلق عليه الاسم يجوز للمكلف تركها إلى غير بدل، ومن غير أن يفعل مثلها في وقت آخر، وما كان كذلك فليس بواجب، فيكون ندباً.

وأيضاً: أن من فعل من المأمور به ما يقع عليه الاسم فإنه يحسن أن يخبر عن نفسه ويقول: «فعلت ما أمرت به» ولو كان اللفظ يتناول أكثر من ذلك لما حسن الإخبار عن نفسه بذلك[1].

المذهب الثاني : أن الزيادة على أقل الواجب تكون واجبة.

أي: أن الزيادة على أقل ما يطلق عليه الاسم واجبة، فيكون الفعل جميعه واجب.

ذهب إلى ذلك الحنفية[2] ، ونقله بعض الأصوليين عن الكرخي - فقط -[3] .

وجهة هذا المذهب: أن الاسم يتناول أواخر الفعل كما يتناول أوائله، فإذا كانت الأوائل واجبة، فلتكن الأواخر كذلك ولا فرق.

بيان نوع هذا الخلاف

اختلف في هذا الخلاف على قولين:

---

(١) انظر: التبصرة (ص٨٧)، التمهيد لأبي الخطاب (١/ ٣٢٨)، العدة (٢/ ٤١١).
(٢) انظر: سلم الوصول (١/ ٢٢١).
(٣) انظر: العدة (٢/ ٤١١)، التمهيد لأبي الخطاب (١/ ٣٢٦)، التبصرة (ص٨٧).

القول الأول: إن الخلاف لفظي.

ذهب إلى ذلك السهروردي في «التنتيحات»[1].

وذكر: أنه لفظي يرجع إلى تفسير الوجوب بماذا، ولم يزد على ذلك.

القول الثاني: إن الخلاف معنوي، وهذا هو الصحيح عندي؛ حيث ترتب على هذا الخلاف فوائد، منها:

أولاً: لوكان عنده خمس من الإبل فعجَّل زكاتها، وأخرج بعيراً ـ وقلنا بالإجزاء ـ فهل كله واجب، أو خمسه ـ قط ـ هو الواجب ـ فقط ـ؟ الخلاف ينبني على المذهبين.

وينبني على الخلاف: لو اقتضى الحال الرجوع بكله أو خمسه، فإن قلنا: الجميع واجب: رجع، وإن قلنا: الواجب الخمس والزائد تطوع فيرجع بالواجب لا بالتطوع[2].

ثانياً: إذا مسح رأسه كله دفعة واحدة ـ وقلنا: إن الواجب مسح قدر الناصية ـ فالواجب هو: قدر الناصية، والزائد نفل. خرج هذا على القاعدة[3].

ثالثاً: زيادة الثواب، حيث إن ثواب الواجب أكثر من ثواب الندب[4].

أما ما ذكره السهروردي من أن الخلاف لفظي فهذا لا نسلِّمه؛ لأن

---

(١) (ورقة ٥٨/ ب).

(٢) انظر: القواعد والفوائد الأصولية (ص١٠٥)، الإبهاج (١/ ١١٨).

(٣) انظر: القواعد والفوائد الأصولية (ص١٠٦).

(٤) انظر: القواعد والفوائد الأصولية (١٠٥٠٠)، البحر المحيط (١/ ٢٣٧)، الإبهاج (١/ ١١٧).

الوجوب لم يختلف في تفسيره.

ولأن من قال: إن الزيادة ندب يختلف عن القول: إن الزيادة واجبة، ولا يمكن أن يجمع بينهما، فيكون الخلاف حقيقياً له أثره كما قلنا. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.



المسألة التاسعة

من هو المخاطب بفرض الكفاية؟

المقصود بفرض الكفاية هو: ما يتحتم أداؤه على جميع - أو بعض - المكلفين، لا من كل فرد منهم. بحيث إذا قام به البعض فقد أدى الواجب، وسقط الإثم والحرج عن الباقين، مثل الجهاد في سبيل الله إن لم يكن النفير عاماً، والصلاة على الميت، وتغسيله، وتكفينه.

وهو يخالف فرض العين؛ حيث إن فرض العين: ما يتحتم أداؤه على مكلف بعينه، وهو: ما طلب الشارع حصوله من كل واحد من المكلفين مثل الصلاة، والزكاة. ونحوها.

ففرض العين يقصد فيه عين الفاعل؛ ابتلاءً له بتحصيل الفعل المطلوب.

أما فرض الكفاية فيقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر إلى الفاعل إلا بالتبع من حيث أن الفعل لا يوجد بدون فاعل[1].

واختلف العلماء في المخاطب بفرض الكفاية؟

على مذهبين:

المذهب الأول: أن المخاطب بفرض الكفاية هو: الكل.

وهو مذهب جمهور العلماء[2].

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (٢/ ٨٩).

(٢) انظر: المحصول (١/ ٢/ ٣١٠)، شرح المعالم (٢٦/ أ)، الغيث الهامع (١٤/ ب)، القواعد والفوائد الأصولية (ص١٨٧)، شرح الكوكب المنير (١/ ٣٧٥).

وقالوا ذلك لأن الكل يأثمون بسبب تركه، إلا أنه يسقط بفعل البعض.

المذهب الثاني: أن المخاطب بفرض الكفاية هو: البعض ـ فقط ـ ذهب إلى ذلك بعض العلماء كتاج الدين ابن السبكي في «جمع الجوامع»[1].

وقالوا ذلك لقوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[2] وللاكتفاء بحصوله من البعض.

واختلف أصحاب هذا المذهب ـ فيما بينهم ـ هل هذا البعض مبهم، أو لا؟

على أقوال:

القول الأول : أن هذا البعض مبهم، وهو ما مال إليه تاج الدين السبكي في «جمع الجوامع»[3] وبعض العلماء[4].

وقد عللوا ذلك بأنه لا دليل على أنه معين، فمن قام به سقط الفرض بفعله.

القول الثاني: البعض معين عند الله ـ تعالى ـ يسقط الفرض بفعله، وبفعل غيره كما يسقط الدين من الشخص بأداء غيره عنه.

القول الثالث: البعض من قام به؛ لسقوطه بفعله.

---

(١) انظر: جمع الجوامع (١/ ٢٤٧) مع الدرر اللوامع.

(٢) آل عمران آية (١٠٢).

(٣) (١/ ٢٤٩) مع شرح المحلى مطبوع مع الدرر اللوامع.

(٤) انظر البحر المحيط (١/ ٢٤٣).

بيان نوع الخلاف

الخلاف الذي جرى بين الجمهور - وهم القائلون - بأن المخاطب بفرض الكفاية هم الكل - وبين بعض العلماء القائلين: إن المخاطب به هو البعض قد اختلف فيه هل هو خلاف لفظي أو معنوي؟

على قولين:

القول الأول: إن الخلاف لفظي:

ذهب إلى ذلك ابن السمعاني في «القواطع»[1] حيث قال فيه: «والخلاف عندي لفظي لا فائدة فيه».

وقد أيد ذلك محمد بخيت المطيعي - في سُلَّم الوصول[1] - قائلاً: «لكن هذا الخلاف مبني على الخلاف في المدرك الفقهي الذي يرجع إلى اختلاف النظر في الدليل التفصيلي، فلا ينافي أن الخلاف لفظي بين الأصوليين، وأنه لا خلاف في المعنى بالنظر إلى الوجهة الأُصولية وهي أن الوجوب على الكل أو البعض فالخلاف في هذه الجهة لفظي.

القول الثاني: إن الخلاف معنوي، ذهب إلى ذلك الزركشي في: البحر المحيط[3]، والمحلي في: «شرح جمع الجوامع»[4].

---

(١) (١/ ٤/أ).

(٢) (١/ ١٩٧).

(٣) (١/ ٢٤٤).

(٤) (١/ ٢٥٠) مع الدرر اللوامع.

وهذا هو الراجح عند التحقيق؛ لأنه ـ بعد الاستقراء ـ وجد أن لهذا الخلاف أثراً في مسائل فقهية، إليك أهمها:

أولاً: أن فرض الكفاية هل يلزم بالشروع فيه؟

اختلف في ذلك:

فعلى مذهب الجمهور ـ وهم القائلون: إن المخاطب بفرض الكفاية هو الكل ـ فإن فرض الكفاية يلزم بالشروع فيه؛ لمشابهته فرض العين.

وعلى مذهب بعض العلماء القائلين: إن المخاطب بفرض الكفاية هو: البعض فإن فرض الكفاية لا يلزم بالشروع فيه[1].

ثانياً: أنه على القول بأن المخاطب به البعض لا يلزمهم القيام به إلا في حالة غلبة ظنهم أن غيرهم لا يقوم به، أما إن غلب على ظنهم قيام غيرهم به، أو شكّوا في ذلك فإنه يسقط عنهم.

وأما على قول الجمهور ـ وهو أن المخاطب به الكل ـ فإنه يجب عليهم في كلتا الحالتين، ولا يسقط عنهم إلا إذا غلب على ظنهم قيام غيرهم به[2].

ثالثاً: أن المكلف الحاضر الصحيح إذا عدم الماء فإنه يتيمم للفرائض المتعينة كالصلوات الخمس، ولا يتيمم للنوافل.

وأما تيممه لصلاة الجنازة ـ وهو فرض كفاية ـ فقد اختلف فيه.

---

(١) انظر: القواعد والفوائد الأصولية (ص١٨٨)، شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني (ص١/ ١٨٥).

(٢) انظر: حاشية العطار (١/ ٢٤٠)، سلم الوصول (١/ ١٩٦).

فعلى مذهب الجمهور ـ وهو أن المخاطب به: الكل ـ عليه أن يتيمم لهذه الصلاة، وعليه فلا فرق في الابتداء بين فرض الكفاية وفرض العين.

وعلى مذهب بعض العلماء القائلين: إن المخاطب به البعض: فإنه لا يتيمم لهذه الصلاة ـ أي: صلاة الجنازة ـ فكانت صلاة الجنازة في حقه كالنوافل[1].

وهكذا رأيت ـ أيها القارئ ـ أن العلماء قد اختلفوا في حكم هذه المسائل الفقهية، وكان سبب اختلافهم هو: اختلافهم في هذا الأصل وهو: هل المخاطب بفرض الكفاية الكل أو البعض؟ فكان الخلاف معنوياً. والله أعلم بالصواب.



(١) انظر: مفتاح الوصول (ص٢٩ ـ ٣٠).

المطلب الثاني
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالمندوب

ويشتمل على تمهيد وثلاث مسائل:

أما التمهيد : فهو في تعريف المندوب

أما المسائل فهي:

المسألة الأولى: أسماء المندوب

المسألة الثانية: هل المندوب مأمور به؟

المسألة الثالثة: هل يعتبر المندوب من التكليف؟

التمهيـــد
في
تعريف المندوب

الندب لغة : هو: الدعاء إلى أمر. قال الجوهري في «الصحاح»[1] : «ندبه الأمر فانتدب له، أي: دعا له فأجاب» وقد خصَّص الآمدي في «الإحكام»[2] ذلك في الأَمر المهم فقال: «الندب في اللغة: الدعاء إلى أمر مهم». وهو الصحيح.

والندب في الاصطلاح هو: مأمور لا يلحق بتركه ذم من حيث تركه من غير حاجة إلى بدل[3].

وقيل: هو المطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً[4].

وقيل غير ذلك[5].

---

(١) (١/ ٢٥٣) «ندب».

(٢) (١/ ١١٩).

(٣) وهو تعريف الغزالي في المستصفى (١/ ٦٦).

(٤) وهو تعريف الآمدي في الإحكام (١/ ١١٩).

(٥) انظر: الحدود للباجي (ص٥٥)، شرح تنقيح الفصول (ص٧١)، كشف الأسرار (٢/ ٣١١)، جمع الجوامع (١/ ٨٠) مع شرح المحلى، المسودة (ص٥٧٦)، شرح الكوكب المنير (١/ ٤٠٢)، العدة (١/ ١٦٣)، التعريفات (ص٢٠٧) التلويح (٢/ ١٢٣).

مثل قوله تعالى: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾.

ولقد عثرت على ثلاث مسائل خلافية في المندوب كان الخلاف فيها خلافاً لفظياً ـ أو قيل عنها ذلك ـ وهي:



المسألة الأولى
الاختلاف في أسماء المندوب

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن المندوب، والمستحب، والتطوع، والسنة أسماء مترادفة؛ حيث إنها أسماء لمعنى واحد وهو:

الفعل المطلوب طلباً غير جازم.

وهو مذهب جمهور الأصوليين[(١)].

المذهب الثاني: أن تلك الأسماء غير مترادفة كلها.

وهو اختيار بعض الحنفية، وبعض المالكية، وبعض الحنابلة، وبعض الشافعية[(٢)].

وافترق أصحاب هذا المذهب إلى فرق:

الفرقة الأولى: ذهبت إلى أن هذا الفعل يعتبر سنة إن واظب عليه النبي ﷺ، ويعتبر مستحباً إن لم يواظب عليه النبي ﷺ، بل فعله مرة أو مرتين، ويعتبر تطوعاً إن لم يفعله النبي ﷺ بل أنشأه المكلف من نفسه وباختياره

---

(١) انظر: شرح المحلي (١/ ٨٩) مع حاشية البناني، ونهاية السول (١/ ٧٧) مع حاشية المطيعي، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد (ص٦٢)، شرح الكوكب المنير (١/ ٤٠٢).

(٢) انظر: المغني للخبازي (ص٨٥)، تيسير التحرير (٢/ ٢٣٠)، الحدود للباجي (ص٥٦)، الإبهاج (١/ ٥٧)، شرح الكوكب المنير (١/ ٤٠٤).

ذهب إلى ذلك بعض العلماء[1].

الفرقة الثانية: ذهبت إلى أن لفظ «السنة» يختص بالعرف بالمندوب بدليل: أنه يقال: هذا واجب أو سنة[2].

الفرقة الثالثة : ذهبت إلى أن لفظ «السنة» غير مختص بالمندوب، بل يتناول كل ما علم أو ظن ندبيته أو وجوبه بقوله أو فعله عليه السلام، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء»[3]. ويقال: «النكاح من السنة» قال عليه السلام: «النكاح من سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني»[4].

قال صفي الدين الهندي في «نهاية الوصول»[5] : وليس المراد منه النكاح المندوب فقط، بل المراد منه: إما النكاح الواجب، أو المطلق الذي هو قدر مشترك بين الواجب والمندوب، أو العموم، ليتناول جميع أفراده[6].

الفرقة الرابعة : قالت: إن النفل والتطوع لفظان مترادفان، وهما: ماسوى

---

(١) منهم القاضي حسين والبغوي: انظر: البحر المحيط (١/ ٢٨٤)، نهاية الوصول (٩٩/ أ)، شرح المحلي (١/ ٩٠) مع حاشية البناني.

(٢) انظر: المحصول (١/ ١/ ١٣٠).

(٣) رواه بن عباس ـ رضي الله عنهما ـ انظر الفتح الكبير (٢/ ١٠٥).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (٦/ ١١٦) في كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح وأخرجه مسلم في صحيحه (٢/ ١٠٢٠) في كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه.

(٥) (ورقة ٩٩/ أ). (٦) نهاية الوصول (ورقة ٩٩/ أ).

الفرائض والسنن والمستحب، ونحو ذلك أنواع لها[1].

الفرقة الخامسة : قالت: إن السنه ما ترتب كالرواتب مع الفرائض، والنفل، والندب: ما زاد على ذلك[2].

الفرقة السادسة : قالت: إن النفل قريب من الندب إلا أنه دونه في الرتبة ذكره ابن السمعاني في «القواطع»[3].

الفرقة السابعة : قالت: إن السنة ما ارتفعت رتبته في الأمر وبالغ الشرع في التحضيض عليه.

أما ما كان في أول هذه المراتب فهو تطوع ونافلة.

أما ما كان متوسطاً بين هذين فهو فضيلة ومرغب فيه[4].

الفرقة الثامنة : قالت: السنة : ما صلاها النبي ﷺ في جماعة وداوم عليها، والفضيلة: ما دخل في الصلاة وليس من أصل نفسها كسجود التلاوة[5].

بيان نوع الخلاف في هذه المسألة

هذا الخلاف بين أصحاب المذهب الأَول ـ وهم القائلون: إن تلك

---

(١) انظر: البحر المحيط (١/ ٢٨٤).

(٢) انظر: البحر المحيط (١/ ٢٨٥).

(٣) (١/ ٣/ ب).

(٤) انظر: الحدود (٥٦ ـ ٥٧).

(٥) انظر البحر المحيط (١/ ٢٨٤).

الأسماء مترادفة ـ وبين أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: تلك الأسماء ليست مترادفة ـ على اختلاف بينهم في ذلك ـ خلاف لفظي ـ أي: عائد إلى اللفظ والتسمية؛ لأن حاصله: أن كلاً من الأقسام الثلاثة كما يُسمَّى باسم من الأسماء الثلاثة ـ كما ذكر ـ هل يُسمَّى بغيره منها؟

فعلى ما قاله أصحاب المذهب الأول ـ السابق الذكر ـ فإنه يُسمَّى كل واحد منها باسم الآخر، أي: يصدق على كل من الأقسام الثلاثة أنه طريقة، وعادة في الدين، ومحبوب للشارع بطلبه، وزائد على الواجب.

أما على ما قاله أصحاب المذهب الثاني ـ السابق الذكر ـ فإنه لا يُسمَّى كل واحد من الأسماء باسم الآخر، أي: لا يصدق على كل الأقسام. اسم واحد، بل إن السنة: الطريقة والعادة، والمستحب: المحبوب، والتطوع: الزيادة[1]، فالخلاف في إطلاق الاسم فقط والله أعلم بالصواب.

---

(١) انظر: جمع الجوامع مع شرح المحلي (١/ ٩٠)، والصحاح (١/ ١٠٥)، و(٣/ ١٢٥٥)، (٥/ ٢١٣٨) حيث بين الجوهري تلك المعاني لتلك الألفاظ وذلك عن طريق اللغة.

المسألة الثانية
هل المندوب مأمور به؟

معروف أن الأمر «إذا أريد به الإيجاب يكون أمراً على وجه الحقيقة، أما الأمر إذا قام دليل يدل على أنه للندب فهل يعتبر أمراً حقيقة أو مجازاً؟

أي: هل المندوب مأمور به حقيقة أو مأمور به مجازاً؟

لقد اختلف الأصوليون في هذا على مذهبين:

المذهب الأول: أن المندوب مأمور به حقيقة.

أي أن الأمر إذا أريد به الندب فهو حقيقة كما في الإيجاب.

ذهب إلى ذلك أكثر المالكية[1]، وأكثر الشافعية[2] ونص على ذلك الإمام أحمد[3]، وهو مذهب أكثر الحنابلة[4] وبعض الحنفية[5].

واستدل هؤلاء ـ على أن المندوب مأمور به حقيقة ـ بأنه قد شاع وذاع

---

(١) انظر: إحكام الفصول (ص١٩٤)، مختصر ابن الحاجب (١/ ٣٩٢) مع بيان المختصر.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ١٢٠)، المستصفى (١/ ٧٥)، البرهان (١/ ٢٤٩)، البحر المحيط (١/ ٢٨٦).

(٣) انظر: العدة (١/ ٢٤٨)، المسودة (ص١٣)، التمهيد لأبي الخطاب (١/ ١٧٤).

(٤) انظر: المراجع السابقة، و: أصول ابن مفلح (١/ ١٨٨)، القواعد والفوائد الأصولية (ص١٦٤).

(٥) كالبزدوي في أصوله (١/ ١١٩) مع الكشف، والسمرقندي في الميزان (ص١٠)، وصحح هذا المذهب الأبياري في التحقيق والبيان (١/ ٢٩/ أ).

إطلاق الأمر على المندوب عند أهل اللغة واللسان؛ حيث قسموا الأمر إلى: أمر إيجاب، وأمر استحباب.

وأيضا قالوا: إن فعل المندوب يُسمَّى طاعة بالاتفاق.

ولم يُسمَّ بذلك إلا لما فيه من امتثالٍ للأمر؛ حيث إن امتثال الأمر يُسمَّى طاعة، ولهذا يقال: «فلان مطاع الأمر»[1].

المذهب الثاني: أن المندوب غير مأمور به حقيقة، بل هو مأمور به عن طريق المجاز.

أي: أن الأمر إذا لم يرد به الإيجاب فإنه لا يكون أمراً على وجه الحقيقة، بل إن حقيقة الأمر ما كان مراداً به الإيجاب ـ فقط ـ، وما عداه فهو مجاز.

ذهب إلى ذلك كثير من الحنفية[2].

وذهب إلى ذلك بعض الشافعية كالإمام الرازي في «المحصول»[3].

والشيرازي في «اللمع»[4] وهو اختيار الشيْخ أبي حامد[5]، وأبي بكر

(١) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ١٢٠)، إحكام الفصول (ص١٩٤)، العدة (ـــ/ ٢٥٠).

(٢) منهم الكرخي نقله عنه الصيمري في مسائل الخلاف (ص٧٢ ـ ٧٣)، واختاره أبو بكر الجصاص في الفصول (٢/ ٧٩ ـ ٨٠)، والصيمري في مسائل الخلاف (٧٢أ)، والسرخسي في أصوله (١/ ١٤)، ونسبه عبدالعزيز البخاري في كشف الأسرار (١/ ١١٩) إلى عامة الحنفية.

(٣) (١/ ٣٥٢).

(٤) (ص١٣) وانظر التبصرة (ص٣٦).

(٥) هو: أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني الشافعي، كانت وفاته عام (٤٠٦هـ)، انتهت إليه رئاسة الشافعية ببغداد، من مصنفاته: كتاب في أصول الفقه، وشرح مختصر المزني. انظر: طبقات الشافعية لابن السبكي (٤/ ٦١)، تاريخ بغداد (٤/ ٣٦٨).

الشاشي[1][2] والكيا الهراسي[3]، واستحسنه ابن السمعاني في «القواطع»[4]، وصححه ابن العربي[5] في «المحصول»[6].

واستدل هؤلاء ـ على أن المندوب غير مأمور به حقيقة ـ أن تارك الأمر يُسمَّى عاصياً؛ لقوله تعالى: ﴿فعصيت أمري﴾[7]، وتارك المندوب لا يُسمَّى عاصياً، فتبين بذلك أن اسم الأمر لا يتناول المندوب حقيقة[8].

بيان نوع الخلاف

لقد اختلف العلماء في الخلاف الجاري بين أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: إن المندوب مأمور به حقيقة ـ وبين أصحاب

---

(١) هو: محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي، القفال الكبير، كانت وفاته عام (٣٦٥هـ)، كان عالماً بالأصول والفروع، من مصنفاته: شرح الرسالة، وكتاب في أصول الفقه.
انظر: وفيات الأعيان (٤/ ٢٠٠)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (ص١٠٧).

(٢) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط (١/ ٢٨٦).

(٣) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط (١/ ٢٨٦).

(٤) (١/ ٣٥/أ).

(٥) هو: محمد بن عبدالله المعافري الأندلسي الإشبيلي، كانت وفاته عام (٥٤٣هـ) كان إماماً من أئمة المالكية، من مصنفاته: «أحكام القرآن»، المحصول في أصول الفقه.
انظر: الديباج المذهب (٢/ ٥٥٢)، وفيات الأعيان (٣/ ٤٢٣).

(٦) (٢٦/أ).

(٧) طه آية (٩٣).

(٨) انظر الفصول (٢/ ٨١)، الإحكام للآمدي (١/ ١٢٠).

المذهب الثاني ـ وهم القائلون: إن المندوب غير مأمور به حقيقة ـ هل هو لفظي أو معنوي؟ على قولين :

القول الأول : إن الخلاف معنوي:

وهذا قول أبي الخطاب الحنبلي في «التمهيد»[١] ، وصححه الزركشي في «البحر المحيط»[٢] ، والكناني في «سواد الناظر»[٣] وابن برهان في «الوصول»[٤] وهو قول ابن التلمساني في «شرح المعالم»[٥] . والأبياري في «التحقيق والبيان»[٦] .

وذكر من قال بهذا: أنه يترتب على ذلك فوائد وآثار، من ذلك:

أولاً : أنه إذا ورد لفظ الأمر، ودل دليل على أنه لم يرد به الوجوب فإنه يختلف في ذلك:

فعلى المذهب الأول ـ وهو: أن المندوب مأمور به حقيقة ـ يحمل ذلك الأمر على الندب، دون أن يحتاج في ذلك إلى دليل؟ لأن اللفظ عنده له حقيقتان: إحداهما بالإطلاق، والأخرى بالتقييد.

وكما حمل عند الإطلاق على إحداهما حمل عند التقييد على الأخرى.

---

(١) (١/ ١٧٥).

(٢) (١/ ٢٨٧).

(٣) نقله عنه الطوفي في شرح مختصر الروضة (١/ ٣٥٨).

(٤) (١/ ١٩٨).

(٥) (ورقة ٣٢/ أ).

(٦) (١/ ٦٢/ أ).

أما على المذهب الثاني ـ وهو : أن المندوب مأمور به مجازاً ـ لايحمل ذلك الأمر على الندب إلا بدليل؛ وذلك لأن حمل اللفظ على المجاز لايجوز إلا بدلالة؛ لجواز كون الأمر عندئذ للإباحة[1].

ثانياً : إذا قال الراوي: «أمرنا» أو «أمرنا رسول الله ﷺ بكذا» أو «أمر بكذا».

فعلى المذهب الأول ـ وهو: أن المندوب مأمور به حقيقة ـ يكون الأمر المحكي عنه ﷺ متردداً بين إرادة الوجوب، وإرادة الندب، فيكون الأمر مجملاً بينهما، ولابدَّ من دليل يرجِّح المقصود.

أما على المذهب الثاني ـ وهو: أن المندوب غير مأمور به حقيقة ـ فإن الأمر يكون للوجوب، وهو ظاهر فيه حتى يقوم دليل على خلافه[2].

القول الثاني : إن الخلاف لفظي، لا ثمرة له.

ذهب إلى ذلك إمام الحرمين في «البرهان»[3] ، والقشيري كما نقله عنه الزركشي في «البحر»[4] وأبو عبدالله المحلي في «شرح جمع الجوامع»[5] .

وقال هؤلاء: إن الخلاف لفظي؛ لأَن المندوب مطلوب باتفاق أصحاب المذهبين، فلم يبق إلا في إطلاق اسم الأمر على المندوب حقيقة

---

(١) انظر: التمهيد لأبي الخطاب (١/ ١٧٥)، البحر المحيط (١/ ٢٨٨).

(٢) انظر: البحر المحيط (١/ ٢٨٨)، شرح مختصر الروضة (١/ ٣٥٨)، الوصول (١/ ١٩٨).

(٣) (١/ ٢٥٠).

(٤) (١/ ٢٨٧).

(٥) (١/ ٢٢) مع حاشية البناني.

أو مجازاً.

وكون الخلاف لفظياً هو الراجح عندي؛ لما ذكر من الاتفاق على أن المندوب مطلوب ومستدعى.

أما ما ذكره أصحاب القول الأول من فائدة الخلاف في هذه المسألة فليس بصحيح، لأن الخلاف ليس في صيغة «إفعل» الذي هو استدعاء وأمر، وإنما الخلاف في لفظ «أ.م.ر» هل يطلق على المندوب أنه أمر أولا؟

وقد بيَّن المحلِّي في «شرح جمع الجوامع»[1] ذلك بقوله: «أما كونه مأموراً بمعنى: أنه متعلق الأمر أي: بصيغة «إفعل» ـ فلا نزاع فيه سواء قلنا: إنها مجاز في الندب أم حقيقة فيه كالإيجاب» والله أعلم بالصواب وإليه المآب.



(١) المرجع السابق.

المسألة الثالثة

هل يعتبر المندوب من أحكام التكليف؟

معروف أن المندوب هو: الفعل الذي أمر به أمراً غير جازم، أو هو: ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، والتكليف هو: الأمر بما فيه كلفة، أو إلزام ما فيه كلفة.

فهل المندوب يعتبر من أحكام التكليف أو لا؟

أو تقول: هل المندوب مكلف به أو لا؟

لقد اختلف الأصوليون في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن المندوب ليس مكلفاً به.

وهذا هو مذهب الجمهور من الأصوليين كما ذكر ذلك الآمدي في «الإحكام»[١]، وابن برهان[٢] في «الوصول»[٣] وكل منهما قد اختاره، كما اختاره إمام الحرمين في «البرهان»[٤] وابن السبكي في «جمع

---

(١) (١/ ١٢١).

(٢) هو: أحمد بن علي بن محمد، أبو الفتح، كانت وفاته عام (٥١٨هـ)، كان فقيهاً أصولياً محدثاً، من مصنفاته، الوصول إلى الأصول، والوسيط والوجيز.

انظر: شذرات الذهب (٤/ ٦٢)، طبقات ابن السبكي (٦/ ٣٠).

(٣) (١/ ١٧٥).

(٤) (١/ ١٠١).

الجوامع»[1]، وابن الحاجب في: «مختصر المنتهى»[2] ، والقرافي في «شرح تنقيح الفصول»[3] .

وحجة أصحاب هذا المذهب: أن التكليف إنما يكون بما فيه كلفة ومشقة، والمندوب لا كلفة ولا مشقة فيه، بل هو مساو للمباح في التخيير بين الفعل والترك من غير حرج مع زيادة الثواب على الفعل، والمباح ليس من أحكام التكليف ـ كما سيأتي ـ فالمندوب أولى.

المذهب الثاني: أن المندوب من التكليف؟

ذهب إلى ذلك الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني[4] ، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني[5] ، وقال به بعض الحنابلة كابن عقيل، والطوفي، وابن قاضي الجبل[6].

وحجة هؤلاء: أن المندوب لا يخلو من مشقة وكلفة؛ لأن معناه: طلب ما فيه كلفة، وقد يكون أشق من الواجب، وليست المشقة منحصرة في الممنوع عن نقيضه حتى يلزم أن يكون منه.

---

(١) (١/ ٣٠٤) مع الضياء اللامع.

(٢) (١/ ٣٩٦) مع بيان المختصر.

(٣) (ص٧٩).

(٤) نقله عنه الآمدي في الإحكام (١/ ١٢١).

(٥) نقله عنه إمام الحرمين في البرهان (١/ ١٠١).

(٦) انظر: المسودة (ص٣٥)، شرح الكوكب المنير (١/ ٤٠٥).

بيان نوع الخلاف

الخلاف الجاري بين الجمهور ـ وهم القائلون: المندوب ليس مكلفاً به ـ وبين أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: المندوب مكلف به ـ خلاف لفظي راجع إلى تفسير التكليف ما هو؟

فمن فسّر التكليف بأنه: إلزام ما فيه كلفة قال: المندوب ليس مكلفاً به، إذ لا إلزام في طلب المندوب.

ومن فسّر التكليف بأنه: الخطاب بأمر أو نهي، أو: الأمر بما فيه كلفة، أو النهي عما في الامتناع عنه كلفة: قال: المندوب من التكليف[1].

إذن يكون أصحاب المذهبين متفقون على أن المندوب مطلوب إلا أن أحدهما ـ وهم الجمهور ـ نفى عنه اسم التكليف، نظراً لعدم الإلزام في طلبه، والآخر ـ وهم أصحاب المذهب الثاني ـ أثبت له اسم التكليف؛ لوجود الكلفة والمشقة في طلبه. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

---

(١) انظر: بيان المختصر (١/ ٣٩٦)، شرح العضد على المختصر (٢/ ٥)، حاشية ابن أبي شريف على شرح المحلي لجمع الجوامع (١/ ٢٠٩) الحكم التكليفي (ص١٨٦).

المطلب الثالث
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالمباح

ويشتمل على تمهيد، وأربع مسائل:

أما التمهيد: فهو في تعريف المباح

أما المسائل فهي :

المسألة الأولى : هل المباح حكم شرعي أو لا؟

المسألة الثانية : المباح هل هو مأمور به حقيقة؟

المسألة الثالثة : هل المباح داخل في التكليف؟

المسألة الرابعة : هل المباح من جنس الواجب؟

التمهيـــد
في
تعريف المباح

الإباحة في اللغة تدل على سعة الشيء وبروزه وظهوره.

وتطلق على الإطلاق والإذن[1].

وهي في الاصطلاح: هو المأذون في فعله وتركه شرعاً من غير حمد ولا ذم في أحد طرفيه»[2].

وقيل هو: ما أذن الشارع في فعله وتركه غير مقترن بذم فاعله وتاركه ولا مدحه[3].

وقيل: غير ذلك[4].

ولقد وجدت أربع مسائل خلافية تخص المباح تدخل في موضوع بحثي، وهي:

---

(١) انظر: الصحاح (٤/ ١٥١٧) «بوح»، ولسان العرب (٢/ ٤١٦) «بوح» والمصباح المنير (٢/ ١٠٥) «بوح».

(٢) هذا هو تعريف تاج الدين الأرموي في الحاصل (١/ ١٩).

(٣) هذا هو تعريف ابن قدامة في الروضة ١/ ١٩٤، وانظر المستصفى (١/ ٦٦).

(٤) انظر: التمهيد لأبي الخطاب (١/ ٦٧)، الحدود (ص٥٥)، الإحكام للآمدي (١/ ١٢٣)، المحصول (١/ ١/ ١٢٨)، شرح تنقيح الفصول (ص٧١)، جمع الجوامع (١/ ٨٣)، مع شرح المحلي، العدة (١/ ١٦٧)، النفائس (١/ ٢٢٠).

المسألة الأولى
هل المباح حكم شرعي أو لا؟

لقد اختلف الأصوليون في المباح هل هو من الأحكام الشرعية أو لا؟

على مذهبين:

المذهب الأول: أن المباح من أحكام الشرع.

أي: أن الإباحة حكم شرعي.

ذهب إلى هذا جمهور الأصوليين[1].

حجة أصحاب هذا المذهب: أن الإباحة هي: التخيير بين الفعل والترك المتوقف وجوده ـ كغيره من الأحكام ـ على الشرع.

أي: أن معنى المباح ـ عندنا ـ هو: ما أعلم فاعله، أو دل بطريق شرعي على أنه لا حرج في فعله، ولا في تركه، ومعلومٌ أن هذا الحكم غير ثابت قبل الشرع، فلا يكون المباح حكماً عقلياً بهذ المعنى. فيكون حكماً شرعياً.

المذهب الثاني : أن المباح ليس من أحكام الشرع.

أي: أن الإباحة ليست بحكم شرعي.

ذهب إلى ذلك بعض المعتزلة[2].

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ١٢٤)، المحصول (١/ ٢/ ٣٥٩)، المستصفى (١/ ٧٥)، مختصر ابن الحاجب (٢/ ١٦) مع شرح العضد، شرح الكوكب المنير (١/ ٤٢٧)، تيسير التحرير (٢/ ٢٢٥) شرح تنقيح الفصول (ص٧٠)، المسودة (ص٣٦).

(٢) انظر: المراجع السابقة.

حجة أصحاب هذا المذهب: أنه لا معنى للمباح إلا انتفاء الحرج من فعله وتركه، وهذا الحكم ثابت قبل الشرع، وهو مستمر بعده، فلا يكون حكماً شرعياً.

بيان نوع الخلاف في هذه المسألة

الخلاف بين الجمهور القائلين: إن الإباحة حكم شرعي، وبين بعض المعتزلة القائلين: إن الإباحة ليست بحكم شرعي خلاف لفظي.

وقد ذكر بأن الخلاف في المسألة لفظي كثير من العلماء منهم:

الغزالي في «المستصفى»[1]، والآمدي في «الإحكام»[2]، وفخر الدين الرازي في «المحصول»[3]، وابن تيمية في «المسودة»[4]، والقرافي في «تنقيح الفصول»[5]، وأمير بادشاه في «تيسير التحرير»[6]، وشمس الدين الأصفهاني في «بيان المختصر»[7]، والزركشي في «البحر المحيط»[8]، وصفي الدِّين الهندي في «نهاية الوصول»[9].

---

(1) (١/ ٧٥).
(2) (١/ ١٢٤).
(3) (١/ ٢/ ٢٥٩).
(4) (ص٣٦).
(5) (ص٧٠).
(6) (٢/ ٢٢٥).
(7) (١/ ٣٩٨).
(8) (١/ ٢٧٧).
(9) (٩٧/أ).

والدليل على أن الخلاف في المسألة لفظي: أن أصحاب المذهبين لا خلاف بينهم في المعنى، فالخلاف راجع إلى تفسير المباح، وإلى تفسير الحكم الشرعي.

فإن أراد أصحاب المذهب الثاني بالمباح: ما لا حرج في فعله، ولا في تركه لا غير، أو أرادوا بالحكم الشرعي: الحكم الذي يخالف حكم العقل الذي كان ثابتاً قبله: فالمباح ليس حكماً شرعياً.

وإن أرادوا ـ أي: أراد أصحاب المذهب الثاني ـ بالمباح: ما أعلم فاعله، أو دل بطريق شرعي على أنه لا حرج في فعله، أو تركه، أو أرادوا بالحكم الشرعي: خطاب الله ـ تبارك وتعالى ـ المتعلّق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير: فالمباح حكم شرعي؛ لأن الخطاب المتعلّق بأفعال المكلفين بالتخيير أعم من أن يكون ذلك على وجه التقرير أو على وجه التغير[1].

فظهر بهذا التقرير أن أقوال أصحاب المذهبين لم تتوارد على محل واحد، فلا خلاف في المعنى، فصار الخلاف لفظياً. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

---

(١) انظر: بيان المختصر (١/ ٣٩٨)، البحر المحيط (١/ ٢٧٧)، نهاية الوصول (٩٧/ أ).

المسألة الثانية

هل المباح مأمور به حقيقة؟

إذا وردت صيغة الأمر، وقام الدليل على حملها على الإباحة فهل يعتبر ذلك من قبيل الأمر حقيقة، أو يعتبر من قبيل الأَمر مجازاً؟

ويُعبِّر عن ذلك أكثر الأصوليين بقولهم: «هل المباح مأمور به؟»

لقد اختلف الأصوليون في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن المباح غير مأمور به حقيقة.

ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين[1].

حجة أصحاب هذا المذهب: أن الأمر اقتضاء وطلب، وقطع للتخيير، أما الإباحة فهي تعليق الفعل المباح بمشيئة المأذون له، فلا ينقطع التخيير.

فعرفنا أن الأمر ـ وهو: الطلب الذي يستلزم ترجيح الفعل على الترك ـ غير متحقق في المباح، وإن استعمل لفظ الأمر فيه فهو تجوز.

المذهب الثاني : أن المباح مأمور به شرعاً.

ويعبر عنه ويُقال: «الإباحة تعتبر أمراً».

---

(١) انظر: أصول السرخسي (١/ ١٤)، الفصول في الأصول (٢/ ٧٩)، كشف الأسرار للنسفي (١/ ٥٧)، إحكام الفصول (ص١٩٣)، البرهان (١/ ٢٢٢)، المستصفى (١/ ٧٤)، اللمع (ص١٢).

ذهب إلى ذلك الكعبي[1][2] ، وبعض المالكية كأبي الفرج[3] ، وحكي عن بعض الشافعية[4] .

حجة أصحاب هذا المذهب: أنه ما من فعل يوصف بكونه مباحاً إلا ويتحقق بالتلبس به ترك حرام ما؛ ضرورة استحالة التلبس بالضدين في آن واحد، وترك الحرام واجب، ولا يتم تركه دون التلبس بضد من أضداده، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

أو تقول ـ في ذلك بعبارة أخرى ـ : إن فعل المباح يتحقق به ترك حرام، أو فعل واجب، فيتحقق بالسكوت ـ المباح ـ ترك القذف والكذب، وما يتحقق بالشيء لا يتم إلا به، وترك الحرام واجب، وما لا يتم ترك الحرام إلا به فواجب، فيكون المباح واجباً، والواجب مأمور به، فيكون المباح مأمور به.

اختلاف النقل عن الكعبي في هذه المسألة :

(١٢ هو: عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبي، أبو القاسم، كانت وفاته عام (٣١٩هـ) يعتبر أحد أئمة المعتزلة، ومن مصنفاته: أدب الجدل، تحفة الوزراء.

انظر: تاريخ بغداد (٩/ ٣٨٤)، وفيات الأعيان (٣/ ٤٥).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ١٢٤)، بيان المختصر (١/ ٣٩٩).

(٣) نقله عنه الباجي في إحكام الفصول (ص١٩٣)، وأبو الفرج هو: عمرو بن محمد بن عمرو الليثي البغدادي، كانت وفاته عام (٣٣١هـ) كان من فقهاء المالكية، من مصنفاته: اللمع في الأصول، والحاوي في فقه المالكية.

انظر: شجرة النور الزكية (ص٧٩)، الديباج المذهب (٢/ ١٢٧).

(٤) حكاه ابن الصباغ عن أبي بكر الدقاق الشافعي ذكر ذلك الزركشي في البحر المحيط (١/ ٢٧٩).

الأصوليون اختلفوا في نقل رأي الكعبي.

فبعضهم نقل عن الكعبي : إنكار المباح في الشريعة أصلاً، ويقول: إن كل فعل يفرض فهو واجب مأمور به.

من هؤلاء إمام الحرمين حيث قال في «البرهان»[1]: «مما يتعلّق بالمناهي الرد على الكعبي في مصيره إلى أنه لا مباح في الشريعة، وبنى ذلك على أن كل فعل يشار إليه فهو في عينه ترك لمحظور، وترك المحظور واجب، فلا شيء على هذا إلا ويقع واجباً من جهة وقوعه تركاً لمحظور»[2].

ومن هؤلاء: الآمدي حيث قال في «الإحكام»[3] : «اتفق الفقهاء والأُصوليون قاطبة على أن المباح غير مأمور به؛ خلافاً للكعبي وأتباعه من المعتزلة في قولهم: إنه لا مباح في الشرع، بل كل فعل يفرض فهو واجب مأمور به».

ومن هؤلاء: الكيا الهراسي[4].

وبعض الأصوليين نقل أن الكعبي لا ينكر المباح.

من هؤلاء: القاضي أبو بكر الباقلاني حيث ذكر في «مختصر التقريب» أن الكعبي يرى أن المباح مأمور به أمراً دون الأمر بالندب، والندب دون الأمر بالإيجاب[5].

---

(١) (١/ ٢٦٤).

(٢) البرهان (١/ ٢٦٤).

(٣) (١/ ١٢٤).

(٤) كما نقله عنه الزركشي في البحر المحيط (١/ ٢٧٩).

(٥) البحر المحيط (١/ ٢٧٩).

ثم نقل الزركشي عن القاضي أبي بكر قوله: «وهو وإن أطلق الأمر على المباح فلا يسمى المباح واجباً، والإباحة إيجاباً»[1].

وتبعه في هذا الغزالي في «المستصفى»[2]، وابن القشيري[3].

ثم قال الزركشي: فلا يكون الكعبي بائحاً بإنكار المباح، وهو قضية استدلاله[4].

وقد قال مثل ذلك شارح البرهان: شمس الدين الأبياري في «التحقيق والبيان»[5] لما ذكر مأخذ الكعبي.

وقول القاضي هو الراجح وهو: أن رأي الكعبي: أن المباح مأمور به لكنه دون الأمر بالندب، ولم ينكر المباح، وهذا هو ما رجحه ابن السبكي في «رفع الحاجب»[6] حيث قال: «وهو أثبت عندي».

بيان نوع الخلاف في هذه المسألة

الخلاف بين أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور القائلون: إن المباح غير مأمور به ـ وبين أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الكعبي وأتباعه

---

(١) البحر المحيط (١/ ٢٧٩).

(٢) (١/ ٧٤).

(٣) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط (١/ ٢٧٩).

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) (١/ ٧٠/ أ).

(٦) (١/ ٢٤/ ب).

وهم القائلون: إن المباح مأمور به ـ خلاف لفظي.

وقد صرح كثير من العلماء بذلك فقال ابن السبكي في «جمع الجوامع»[1]. «والخلف لفظي» ووافقه على ذلك شارح جمع الجوامع وهو: أبو عبدالله المحلي، والعطار في «حاشيته»، وابن أبي شريف في «حاشيته على شرح المحلي».

وقال الكيا الطبري: «وبالجملة فالخلاف في هذه المسألة يرجع إلى عبارة؛ إذ لا تتعلق به فائدة شرعية ولا عقلية»[2].

وقلنا: إن الخلاف لفظي؛ لاتفاق أصحاب المذهبين في المعنى؛ حيث لو تدبرنا ودققنا ما استدل به الكعبي والمناقشات التي ذكرها جل الأصوليين كالآمدي، وابن برهان، وابن الحاجب، وإمام الحرمين، والزركشي، والغزالي وغيرهم لوجدنا أن ظاهر كلام الكعبي ـ وهو: القائل: إن المباح مأمور به ـ يدل دلالة واضحة على أن المباح غير مأمور به من جهة ذاته، فلم يخالف غيره من الجمهور في ذلك.

ويدل على أن المباح مأمور به من حيث ما عرض له من تحقق ترك الحرام وغيره، ولا يخالفه الجمهور في ذلك؛ حيث إن صيرورة المباح مأمور به لعارض مما اتفق عليه.

ويشير إلى هذا الشاطبي في «الموافقات»[3] بقوله: «وتلخَّص لنا من

---

(١) (١/ ٢١٥) مع شرح المحلي مطبوع مع الدرر اللوامع.

(٢) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط (١/ ٢٨١).

(٣) (١/ ٧٦).

أقسام المباح: أن كل مباح ليس بمباح بإطلاقه، وإنما هو مباح بالجزء خاصة، وأما بالكل فهوإما مطلوب الفعل أو مطلوب الترك»[1].

والحاصل: أن الكعبي لا ينكر المباح، ولا يقول: إن المباح مأمور به من حيث ذاته، وهو: المخير بين فعله وتركه، وإنما يقول ـ كما صرح به كثير من المحققين الأصوليين ـ: إن المباح واجب ومأمور به من حيث ما لزم عليه من ترك للحرام؛ لأن ترك الحرام واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وإذا لم يتم ترك الحرام إلا بفعل المباح، فالمباح واجب، وهو إنما يصفه بالوجوب أثناء فعله، أما قبل الفعل فيجوز للمكلف ـ عنده ـ أن يفعله ويفعل غيره من أقسام الحكم مما يتحقق به ترك الحرام.

ويلزمه ـ على هذا ـ: أن يصف جميع الأحكام بالوجوب من حيث ما يلزم عليها من ترك للحرام.

ويلزم ـ أيضاً ـ من ذلك إلى أن يصف الحرام نفسه بالوجوب من حيث ما لزم عليه من ترك لحرام أعظم منه.

وكذا يقال في بقية الأقسام.

وعليه فهو يقول: في المباح: هو مباح من حيث هو مخير بين فعله وتركه، وواجب من حيث ما لزم عليه من ترك للحرام.

وهذا ما نقله عنه أكثر الأصوليين والجميع يسلِّم له ذلك فظهر أن الخلاف لفظي، وأن من نسب إليه إنكار المباح لم يحرِّر مذهبه. هذا ما ظهر لي والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

---

(١) الموافقات (١/ ٧٦).

المسألة الثالثة
هل المباح داخل في التكليف؟

المباح ـ كما سبق ـ هو: ما أذن في فعله وتركه دون أن يترتب على ذلك ثواب ولا عقاب، والتكليف هو: إلزام ما فيه كلفة ومشقة، أوهو الأمر بما فيه كلفة، أو هو: الخطاب بأمر أو نهي.

فهل المباح داخل تحت التكليف؟

أو تقول: هل المباح مكلف به؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن المباح ليس مكلفاً به، أي: لا يدخل تحت التكليف.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء(١).

حجة أصحاب هذا المذهب: أن التكليف مأخوذ من الكلفة وهي: المشقة، فيكون معناه: أن يحمل الشخص على ما فيه من الكلفة.

وليس في المباح طلب، ولا استدعاء فلا يكون تكليفاً، وذلك لكونه مخيراً بين فعله وتركه.

---

(١) انظر: البرهان (١/ ١٠٢)، الإحكام للآمدي (١/ ١٢٦)، المنخول (ص٢١)، المحصول (١/ ٢/ ٣٥٧)، المستصفى (١/ ٧٤)، المسودة (ص٣٦)، الوصول إلى الأصول (١/ ٧٧)، بيان المختصر (١/ ٤٠٣).

المذهب الثاني: أن المباح من التكليف، أي: يدخل تحت التكليف.

ذهب إلى ذلك الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني[1].

حجته في ذلك: أن المباح من التكليف باعتبار أنه طلب من المكلف اعتقاد إباحته، لا أنه طلب منه فعله.

بيان نوع الخلاف في هذه المسألة

الخلاف بين الجمهور القائلين: إن المباح ليس مكلفاً به، والأُستاذ أبي إسحاق القائل: إن المباح من التكليف خلاف لفظي.

صرَّح بذلك كثير من الأصوليين، ومنهم الآمدي حيث قال في «الإحكام»[2]: «والحق أن الخلاف في هذه المسألة لفظي».

ومنهم صفي الدين الهندي حيث قال في «نهاية الوصول»[3] لما انتهى من بحث المسألة: «فالنزاع لفظي» وكذلك صرح بذلك الزركشي في «البحر المحيط»[4].

ودليل كون الخلاف لفظياً: أن أصحاب المذهبين متفقون على

---

(١) انظر: المستصفى (١/ ٧٤)، البرهان (١/ ١٠)، الإحكام للآمدي (١/ ١٢٦)، المسودة (ص٣٦)، بيان المختصر (١/ ٤٠٣).

(٢) (١/ ١٢٦).

(٣) (٩٧/ ب).

(٤) (١/ ٢٧٨).

المعنى؛ لأن الأستاذ أبا إسحاق عني بقوله: المباح مكلف به: أنه يجب اعتقاد إباحته، وهذا لا خلاف فيه.

وهذا معنى قول الآمدي في «الإحكام»[1]: «ومن أثبت ذلك ـ أي: أثبت أن المباح تكليف وهو الأستاذ ـ لم يثبته بالنسبة إلى أصل الفعل، بل بالنسبة إلى وجوب اعتقاد كونه مباحاً، والوجوب من خطاب التكليف فما التقيا على محز واحد»[2].

ويقول صفي الدين الهندي في «نهاية الوصول»[3] ـ مبيناً أن الخلاف بين الجمهور والأستاذ أبي إسحاق لفظي: «فعلى هذا ـ يشير إلى دليل الأستاذ على مذهبه ـ يكون الأستاذ متجوِّزاً في إطلاق التكليف على المباح، لأنه أطلق على المضاف إليه ما كان مطلقاً على المضاف؛ لأن المكلف به حينئذٍ هو: اعتقاد المباح، لا المباح نفسه.

والجماهير لا يخالفونه في كون المباح من التكليف بهذا الاعتبار وهو: لا يخالفهم في أنه ليس منه باعتبار الفعل والترك فالنزاع لفظي»[4].

وكلام صفي الدين الهندي هذا يشير ـ بالإضافة إلى بيانه أن الخلاف لفظي ـ إلى جواب سائل عن سبب ذكر المباح مع أقسام الحكم التكليفي مع أنه لا تكليف فيه. والله أعلم.

---

(١) (١/ ١٢٦).

(٢) المرجع السابق.

(٣) (٩٧/ ب).

(٤) نهاية الوصول (٩٧/ ب).

المسألة الرابعة
هل المباح من جنس الواجب؟

بعض الأصوليين يترجم هذه المسألة بقوله: «هل المباح داخل في مسمى الواجب أو لا؟»

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول : أن المباح ليس بجنس للواجب، ولا هو داخل فيه.

ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين[١].

حجة أصحاب هذا المذهب: أن المباح مخير فيه بين الفعل والترك. بخلاف الواجب؛ حيث إنه مثاب على فعله معاقب على تركه، فالمباح غير متحقق في الواجب.

المذهب الثاني : أن المباح من جنس الواجب، أي: أن المباح يدخل في مسمى الواجب.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء[٢].

حجة أصحاب هذا المذهب: أن المباح والواجب مأذون في فعلهما،

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ١٢٥)، الوصول إلى الأصول (١/ ١٧٩)، المستصفى (١/ ٧٣)، تيسير التحرير (١/ ٢٢٧)، شرح الكوكب المنير (١/ ٤٢٣)، مختصر ابن الحاجب (٢/ ٦) مع شرح العضد.

(٢) انظر: المراجع السابقة.

واختص الواجب بفصل المنع من الترك، والمأذون الذي هو حقيقة المباح مشترك بين الواجب وغيره فيكون جنساً له، وتلك الزيادة التي اختص بها الواجب غير نافية للاشتراك.

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف الجاري بين الجمهور ـ وهم القائلون: المباح ليس بجنس للواجب ـ وبين أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: المباح جنس للواجب وداخل فيه ـ خلاف لفظي؛ وذلك لأنه راجع إلى تفسير المباح ما هو:

فمن فسَّر المباح بأنه المأذون ـ فقط ـ فلا شك أن هذا مشترك بين الواجب وغيره، فيكون المباح جنساً للواجب.

وإن فُسِّر المباح وأريد به: المأذون مع عدم المنع من الترك فلا شك أن المباح يكون نوعاً مبايناً للواجب، فلم يكن جنساً له.

أو تقول ـ في تعليل كون الخلاف لفظياً ـ : إن من قال بأن المباح جنس للواجب عني: المباح بمعنى الجائز، أي: الذي لا يمتنع شرعاً ـ وهو يشمل الواجب والمندوب، والمباح والمكروه.

ومن قال: إن المباح ليس بجنس للواجب عني بالمباح: المباح الذي عرفه الأصوليون وهو: ما خير الشارع بين فعله وتركه.

ومِمن صرح بأن الخلاف لفظي: الآمدي في «الإحكام»[1].

وشمس الدِّين الأصفهاني في «بيان المختصر»[2] ، وابن عبدالشكور في «مسلم الثبوت»[3].

---

(١) (١/ ١٢٦).

(٢) (١/ ٤٠٤).

(٣) (١/ ١١٣) مع فواتح الرحموت.

المطلب الرابع
مسائل الخلاف المتعلقة بالمكروه

ويشتمل على تمهيد، وأربع مسائل:

أما التمهيد: فهو في تعريف المكروه.

أما المسائل فهي:

المسألة الأولى: الاختلاف في إطلاقات المكروه.

المسألة الثانية : الخلاف في إطلاق المكروه بين الجمهور والحنفية.

المسألة الثالثة: هل المكروه من التكليف؟

المسألة الرابعة : هل المكروه منهي عنه حقيقة؟

التمهيد
في
تعريف المكروه

المكروه لغة مأخوذ من الكراهة، والكراهة أصلها ثلاثة حروف هي: «الكاف، والراء، والهاء»، وهي أصل يدل على خلاف المحبة فالمكروه لغة: ضد المحبوب.

وقيل: هذا مأخوذ من الكريهة وهي: الشدة والحرب[1].

ولكن المعنى اللغوي الأول هو المناسب لما نحن فيه.

والمكروه في الاصطلاح هو: ما طلب تركه طلباً غير جازم.

وقيل: ما تركه خير من فعله.

وقيل غير ذلك[2].

ولقد عثرت على أربع مسائل خلافية تخص المكروه، كان الخلاف فيها خلافاً لفظياً، أو قيل عنها ذلك، وهي:

---

(١) انظر: المصباح المنير (ص/ ٦٤٣)، بيان المختصر (١/ ٣٩٦).

(٢) انظر: المستصفى (١/ ٦٧)، الروضة (١/ ٢٠٦)، الإحكام للآمدي (١/ ١٢٢)، نهاية السول (١/ ٤٨)، شرح تنقيح الفصول (ص٧١)، المحصول (١/ ١/ ١٣١).

المسألة الأولى
الاختلاف في إطلاقات المكروه

لقد سبق أن عرفنا المكروه، والعلماء في كلامهم عن المكروه يطلقونه على أمور قد لا يتناولها التعريف السابق، وبذلك يختلف الحد نظراً لاختلاف هذه الإطلاقات، وإليك بيان ذلك:

فبعضهم يطلقه ويريد به الحرام، ومنه قول الإمام الشافعي: «وأكره آنية العاج» وذلك في «الأُم»[1].

ومنه قول الإمام أحمد: «وأكره المتعة والصلاة في المقابر» وهما محرمان عنده[2].

قال بعض العلماء: وهذا الإطلاق غالب في عبارات المتقدمين؛ كراهة أن يتناولهم قوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم هذا حلال وهذا حرام﴾[3]. فكرهوا إطلاق لفظ التحريم[4].

وبعضهم يطلقه ويريد به ترك ما مصلحته راجحة كترك المندوبات.

وبعضهم يطلقه ويريد به: ما نهي عنه نهي تنزيه لا تحريم، كالصلاة في الأَوقات والأَماكن المخصوصة.

---

(١) (١/ ٨).

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير (١/ ٤١٩).

(٣) النحل آية (١١٦).

(٤) قاله الصيدلاني كما نقله عنه الزركشي في البحر المحيط (١/ ٢٩٦).

وبعضهم يطلقه ويريد به: ما وقعت الشبهة في تحريمه، وإن كان غالب الظن حله كأكل لحم الضبع[1].

بيان نوع هذا الاختلاف

هذا الخلاف في إطلاقات المكروه السابقة خلاف لفظي، وذلك لأن الخلاف لم يرد على موضع واحد.

فمن أراد الإطلاق الأول ـ وهو أنه : مراد به الحرام ـ حدَّه بحدِّ الحرام.

ومن أراد الإطلاق الثاني ـ وهو أنه أريد به ترك ما مصلحته راجحة ـ حده بترك الأولى.

ومن أراد الإطلاق الثالث ـ وهو: ما نهي عنه نهي تنزيه ـ حدَّه بالمنهي عنه الذي لا ذم على فعله.

ومن أراد الإطلاق الرابع ـ وهو: ما وقعت الشبهة في تحريمه ـ حدَّه بأنه الذي فيه شبهة وتردد[2].

---

(١) انظر هذه الإطلاقات في المستصفى (١/ ٦٧)، البحر المحيط (١/ ٢٩٠)، التحقيق والبيان (١/ ٧٤/ ب)، الإحكام للآمدي (١/ ١٢٢)، إعلام الموقعين (١/ ٣٩).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ١٢٢).

المسألة الثانية

الخلاف بين الجمهور والحنفية في إطلاق المكروه

جمهور الأُصوليين إذا أطلقوا لفظ «مكروه» انصرف إلى المكروه كراهة تنزيهية، وذلك لأنهم لا يسمون بهذا الاسم غيره، وإن كانوا لا يخالفون في جواز إطلاقه على الحرام ـ كما سبق بيانه ـ.

أما الحنفية: فإنهم إذا أطلقوا لفظ المكروه، انصرف هذا اللفظ غالباً إلى المكروه تحريماً[1].

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف بين إطلاق الجمهور للفظ «المكروه» وإطلاق الحنفية له خلاف لفظي، لا يترتب عليه آثار، فهو اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح[2].

---

(١) انظر: مقدمة فتح العناية (ص١٧).

(٢) انظر: الحكم التكليفي (ص٢٢٢).

المسألة الثالثة
هل المكروه من التكليف؟

نعرف أن المكروه هو: الذي نُهي عنه نهياً غير جازم، أو هو: المنهي عنه الذي لا ذم على فعله، والتكليف هو: الأمر بما فيه كلفة، أو هو: إلزام ما فيه كلفة ومشقة.

فهل المكروه يعتبر من أحكام التكليف أو لا؟

أو تقول: هل المكروه مكلف به أو لا؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن المكروه غير مكلف به.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من فقهاء وأصوليين[1].

حجة أصحاب هذا المذهب: أن التكليف إنما يكون بما فيه كلفة ومشقة، والمكروه لا كلفة ولا مشقة فيه، بل إن ترك المكلف الفعل فله أجر وثواب، وإن لم يتركه فلا إثم عليه، وهذا لا مشقة ولا كلفة فيه، بخلاف الواجب والحرام فالمشقة والكلفة فيهما واضح، حيث إن المكلف إن فعل الواجب فله أجر، وإن تركه فعليه إثم.

المذهب الثاني: أن المكروه مكلف به.

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ١٢١)، المسودة (ص٣٥)، البرهان (١/ ٢٢٢)، شرح المحلى على جمع الجوامع (١/ ١٧١)، تيسير التحرير (٢/ ٢٢٤).

ذهب إلى ذلك الأُستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، وبعض الحنابلة، وبعض الشافعية[1].

حجة أصحاب هذا المذهب: أن المكروه لا يخلو من مشقة وكلفة فشمله معنى التكليف.

بيان نوع الخلاف

الخلاف الجاري بين الجمهور ـ وهم القائلون: المكروه ليس مكلفاً به ـ وبين أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: المكروه مكلف به ـ خلاف لفظي راجع إلى تفسير التكليف ما هو:

فمن فسَّر التكليف بأنه: إلزام ما فيه كلفة: قال المكروه ليس مكلفاً به، إذ لا إلزام في المكروه.

ومن فسَّر التكليف بأنه الأمر بما فيه كلفة، أو النهي عما في الامتناع عنه كلفة، أو هو: الخطاب بأمر أو نهي: قال: المكروه من التكليف، أو هو مكلف به[2].

والخلاصة: أن أصحاب المذهبين قد اتفقوا على المعنى وهو: أن المكروه مطلوب تركه، إلا أن أحدهما ـ وهم الجمهور ـ رفع عنه اسم التكليف، نظراً لعدم الإلزام في طلب الترك، والآخر ـ وهم أصحاب

(١) انظر: المراجع السابقة، و: شرح الكوكب المنير (١/ ٤٠٥).
(٢) بيان المختصر (١/ ٣٩٧).

المذهب الثاني ـ أثبت له اسم التكليف؛ لوجود الكلفة والمشقة في طلب الترك. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.



المسألة الرابعة
هل المكروه منهي عنه حقيقة

هذه المسألة نظيرة المسألة قد سبق بحثها وهي: هل المندوب مأمور به حقيقة أم لا؟

فمثل ما قيل في المندوب هذا كذلك قيل هنا: هل المكروه منهي عنه حقيقة؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن المكروه منهي عنه حقيقة.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء[1].

حجة أصحاب هذا المذهب: أن استعمال النهي في المكروه قد شاع وذاع في لسان اللغة والشرع، والأصل في الاستعمال الحقيقة، ولا يوجد شيء يمنع من ذلك.

وهذا هو الصحيح: لأن كلاً من المكروه والحرام يشتركان في إطلاق لفظ «النهي» عليهما إلا أنهما يفترقان في أنه يترتب العقاب في اقتراف الحرام، بخلاف المكروه[2].

---

(١) انظر: مختصر ابن الحاجب مع بيان المختصر (١/ ٣٩٦)، البحر المحيط (١/ ٢٩٨)، الحكم التكليفي (ص٢٢٨).

(٢) انظر: البحر المحيط (١/ ٢٩٨).

المذهب الثاني: أن المكروه غير منهي عنه حقيقة، وهو لبعض العلماء.

حجة أصحاب هذا المذهب: قوله تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾[1].

وجه الدلالة: أن هذا النص يشير إلى أن الانتهاء لازم عن المنهي عنه، وترك المكروه غير لازم، فكان غير منهي عنه حقيقة[2].

بيان نوع الخلاف

الخلاف بين أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: إن المكروه منهي عنه حقيقة ـ وبين أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون: المكروه غير منهي عنه حقيقة ـ خلاف لفظي لا يترتب عليه آثار علمية، ولا عملية؛ وذلك لاتفاق أصحاب المذهبين أن المكروه مطلوب ترك فعله وإن كان طلباً غير جازم. والله أعلم[3].

---

(١) الحشر آية (٧).

(٢) انظر: البحر المحيط (١/ ٢٩٨)، الحكم التكليفي (ص٢٢٨).

(٣) انظر الحكم التكليفي ص(٢٢٩).

المبحث الثالث
مسائل الخلاف المتعلقة بالتكليف

ويشتمل على تمهيد وست مسائل:

أما التمهيد فهو في تعريف التكليف

أما المسائل فهي:

المسألة الأولى : هل هناك فرق بين الوجوب في الذمة ووجوب الأداء؟

المسألة الثانية : المكلف بالفعل أو الترك هل يعلم كونه مكلفاً قبل التمكن من الامتثال أو لا؟

المسألة الثالثة : توجيه الخطاب بالتكليف هل هو حال التلبس بالفعل، أو قبل ذلك؟

المسألة الرابعة : الخلاف في تكليف السكران.

المسألة الخامسة : الخلاف في تكليف الكفار بفروع الإسلام.

المسألة السادسة : الخلاف في تكليف المعدوم.

التمهيد
في
تعريف التكليف

التكليف لغة: يرجع إلى أصل الكلمة وهو: «كلف» حيث تتكون من ثلاثة أحرف وهي: الكاف، واللام، والفاء، وهذا الأَصل يدل على إيلاع بالشيء وتعلق به مع شغل القلب.

ويطلق التكليف على الأَمر بما يشق عليك، فهو إذاً: الأَمر بما فيه كلفة[1].

وهذا الإطلاق الأخير هو المناسب لإطلاق الأُصوليين لكلمة «التكليف».

والتكليف في الاصطلاح: هو الخطاب بأمر أو نهي[2].

وقيل: هو: إلزام مقتضى خطاب الشرع[3].

وقيل: غير ذلك[4].

وسنتناول في هذا المبحث ست مسائل خلافية كان الخلاف فيها خلافاً لفظياً، أو قيل عنها ذلك، وهي:

---

(١) انظر: الصحاح (٤/ ١٤٢٤) «كلف» لسان العرب (٩/ ٣٠٧) «كلف»، معجم مقاييس اللغة (٥/ ١٣٦) «كلف»، المصباح المنير (٢/ ٨٢٨) «كلف».

(٢) انظر: روضة الناظر (١/ ٢٢٠)، البرهان (١/ ١٠١).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ١٧٩) شرح الكوكب المنير (١/ ٤٨٣).

(٤) انظر: الفروق (١/ ١٦١)، التعريفات (ص٥٨)، شرح الكوكب المنير (١/ ٤٨٣)، شرح العضد (٢/ ٥)، تخريج الفروع على الأصول (ص١٢٧).

المسألة الأولى

هل ينقسم التكليف إلى وجوب أداء، ووجوب في الذمة أو: هل هناك فرق بين الوجوب في الذمة، ووجوب الأَداء؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين:

المذهب الأَول: أن هناك فرقاً بين وجوب الأَداء، والوجوب في الذمة.

ذهب إلى ذلك كثير من الحنفية[1].

وعرفوا وجوب الأَداء بأنه: المطالبة بالفعل إيجاداً وعدماً، واشترطوا لذلك: وجود العقل، والفهم للخطاب، لأَنه لا يمكن أن يطلب أداء فعل ما من شخص غير عاقل، أو غير فاهم للخطاب.

وعرفوا الوجوب في الذمة بأنه: اشتغال الذمة بهذا الواجب، فهذا لا يشترط فيه العقل والفهم؛ حيث إن الذمة صالحة بتعلق الوجوب بها في الصبي، والمجنون، فيكون الأداء واجباً على وليه، أو يكون واجباً عليه عندما يبلغ الصبي، ويعقل المجنون.

وقالو: إن وجوب الأداء يتلقى من الخطاب، أما الوجوب في الذمة فهو متلقى من الأَسباب[2].

---

(١) انظر أصول السرخسي (٢/ ٣٣٣)، كشف الأسرار (١/ ٢١٥ ـ ٢٢١) و(٤/ ٢٣٣)، تخريج الفروع على الأصول (ص١٢٧)، التوضيح (١/ ٢٠٣)، الحكم التكليفي (ص٢٦٣).

(٢) انظر: المراجع السابقة.

وقال صدر الشريعة في «التوضيح»[1] ـ مصوِّراً هذا الفرق ومعلِّلاً ذلك التفريق ـ: «وتحقيق ذلك: أنه لما كان الوقت سبباً لوجوب الصلاة كان معنا: أنه لما حضر وقت شريف كان لازماً أن يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله ـ تعالى ـ وهي: الصلاة فلزوم وجود تلك الهيئة عقب السبب هو نفس الوجوب، ثم الأداء هو: إيقاع تلك الهيئة، فوجوب الأداء هو: لزوم إيقاع تلك الهيئة مبني على الأول» اهـ.

واحتجوا بوجوب الصلاة على النائم في وقت الصلاة مع أن الخطاب موضوع عنه، وكذلك النوم المستغرق لشهر رمضان، والإغماء المستغرق، فإنه لا يمنع بهما وجوب الصوم، ولا خطاب عليهما بالإجماع، ووجوب الزكاة على الصبي وهو غير مخاطب، وتجب عليه صدقة الفطر، وكذا الثمن يجب في ذمة المشتري بالشراء، والأداء لا يجب إلا بعد المطالبة بالأداء، والدين المؤجل يجب في ذمة من عليه، والأداء لايجب إلا بعد المطالبة.

فعلم بهذه الجملة : أن الوجوب في حقنا مضاف إلى أسباب شرعية غير الخطاب.

المذهب الثاني : أنه لا فرق بين وجوب الأداء والوجوب بالذمة.

ذهب إلى ذلك الشافعية وكثير من العلماء[2].

لأن لفظ: «الوجوب» لفظ عام وشامل لوجوب الأداء، والوجوب في

---

(١) (١/ ٢٠٥).

(٢) انظر تخريج الفروع على الأصول (ص١٢٧ ـ ١٢٨)، البحر المحيط (ص١٨٠).

الذمة، فلا معنى للوجوب بدون وجوب الأداء، فإن معناه : الإتيان بالفعل المتناول الأداء، والقضاء، والإعادة.

قال الزنجاني[1] في: «تخريج الفروع على الأصول»[2]: «وعندنا الكل متلقًى من الخطاب، والأسباب غير مؤثرة في الإيجاب بدليل: أنها كانت موجودة قبل وضعها شرعاً ولم توجب شيئاً».

فالوجوب لا ينصرف إلا إلى الفعل، وهو الأداء، فبالضرورة يكون نفس الوجوب هو نفس وجوب الأداء، فلا يبقى فرق بينهما.

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف في هذه المسألة اختلف فيه على قولين :

القول الأول: أن الخلاف معنوي، أي : قد ترتب عليه آثار فقهية ومنها:

أولاً: إذا أفاق المجنون أثناء النهار فهل يجب عليه قضاء ذلك اليوم؟

فعلى المذهب الأول ـ وهو وجود الفرق بين الوجوب ووجوب الأداء ـ يجب عليه قضاء ذلك اليوم، لأن الوجوب بالسبب وقد وجد.

---

(١) هو: محمود بن أحمد الزنجاني الشافعي، أبو البقاء كانت وفاته عام (٦٥٦هـ) كان عالماً بالأصول والفروع، من مصنفاته: تخريج الفروع على الأصول.
انظر: طبقات ابن السبكي (٥/ ١٥٤)، مقدمة كتاب تخريج الفروع على الأصول من وضع محققه د/ محمد أديب صالح.

(٢) (ص١٢٩).

أما على المذهب الثاني ـ وهو: عدم الفرق بين الوجوب ووجوب الأداء ـ فلا يجب عليه القضاء، لأن الوجوب بالخطاب ولا خطاب.

ثانياً : إذا أفاق المجنون في أثناء شهر رمضان فهل يجب عليه قضاء ما مضى من أيام الشهر؟

فعلى المذهب الأَول ـ وهو وجود فرق بين الوجوب ووجوب الأَداء ـ يجب عليه قضاء ما مضى من أيام الشهر؛ لأَن الوجوب بالسبب وقد وجد.

أما على المذهب الثاني ـ وهو عدم وجود فرق بين الوجوب ووجوب الأداء ـ فلا يجب عليه قضاء ما مضى من أيام الشهر، لأَن الوجوب بالخطاب ولا خطاب.

ثالثاً: الحائض والمسافر والمريض هل يجب عليهم الصوم؟

على المذهب الأَول ـ وهو: وجود الفرق بين الوجوب ووجوب الأداء ـ يجب عليهم الصوم؛ لأَن الوجوب متلقى من السبب وقد وجد، وقالوا: يدل على ذلك: وجوب القضاء عند زوال هذه الأعذار.

أما على المذهب الثاني ـ وهو: عدم وجود الفرق بين الوجوب ووجوب الأداء ـ فلا يجب عليهم الصوم؛ لأَن الوجوب يُتلقَّى في الخطاب، ولا خطاب[1].

القول الثاني : إن الخلاف لفظي، ولا يترتب عليه أية آثار، لأَن أصحاب المذهبين متفقون على المعنى، وهو أن ذمة الصبي والمجنون،

---

(١) انظر: الهداية (٢/ ٩٠)، المجموع شرح المهذب (٦/ ٢٧٧)، فتح القدير (٢/ ٨٨)، بدائع الصنائع (٢/ ٨٩).

والحائض، والنفساء، والمريض، والمسافر وغيرهم قابلة لهذه الواجبات.

وهذا هو الصحيح، لظهور ذلك لمن تتبع واستقرأ كلام أصحاب المذهبين.

أما ما ذكره أصحاب القول الأول ـ وهم القائلون : إن الخلاف معنوي ـ من الآثار الفقهية فلا نسلِّمُها؛ لأن أصحاب المذهبين متفقون على أحكام تلك المسائل؛ وذلك لأن أصحاب المذهب الأول يعنون بالوجوب ـ استحقاق هذه الأفعال في ذمم المجنون والحائض والمسافر والمريض شرعاً.

أي: أنهم أرادوا بالوجوب: وجوب القضاء عند زوال العذر المانع من التكليف، وهذا قد وافق عليه أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون بعدم الفرق بين الوجوب ووجوب الأداء ـ.

وأصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون بعدم الفرق ـ يريدون بانتفاء الوجوب عن المجنون والحائض والمريض والمسافر: انتفاء الفعل حال قيام العذر، وهو: الجنون، والحيض، والمرض، والسفر، وهذا قد وافق عليه أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون بوجود الفرق بين الوجوب ووجوب الأداء.

إذاً حصل الاتفاق على الحكم والمعنى، فيكون الخلاف لفظياً[1].

---

(١) انظر: تخريج الفروع على الأصول (ص١٣١).

المسألة الثانية

المكلف بالفعل أو الترك هل يعلم كونه مكلفاً قبل التمكن من الامتثال أو لا ؟

أي: هل يشترط علم المكلف كونه مأموراً قبل زمن الامتثال أو لا؟

تحرير محل النزاع:

إذا كان المأمور والآمر له جاهلان لعاقبة الأمر، وأنه يتمكن بما كلف به أولا وذلك كأمر السيد لعبده بخياطة ثوب في الغد فقد أجمع العلماء على الحكم في ذلك.

لكن إذا كان الآمر عالماً بعاقبة الأمر، دون المأمور كأمر الله تعالى لزيد بالصوم غداً فإن هذا قد اختلف العلماء فيه على مذهبين:

المذهب الأول : أنه يشترط أن يعلم المخاطب والمأمور كونه مأموراً قبل زمن الامتثال حتى يصير منه قصد الامتثال، وإن لم يعلم وجود شرطه وتمكنه من الوقت.

أي: أن المأمور يعلم كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال، وإن كان الآمر عالماً بأنه لا يبقى إلى أن يتمكن منه كما إذا أمر الله ـ تعالى ـ زيداً بصوم غد، وعلم أنه يموت قبل الغد.

ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين[1] .

---

(١) انظر : البرهان (١/ ٢٨٠)، المستصفى (٢/ ١٦)، العدة (٢/ ٤٠٣)، المعتمد (١/ ١٧٩)، الإحكام للآمدي (١/ ١٥٥)، المحصول (١/ ٢/ ٤٦٣)، المسودة (ص٥٣)، تيسير التحرير (٢/ ٢٤٠)، شرح تنقيح الفصول (ص٧٩).

حجة هؤلاء: أنه لو لم يكن الأمر معلوماً له في الحال؛ لتعذر قصد الامتثال في الواجبات المضيقة، وذلك لاستحالة العلم بتمام التمكن إلا بعد انقضاء الوقت، وهو: محال.

وأيضاً: إن الأمر بالطاعات، والنهي عن المعاصي متحقق مع جهل المكلف بعاقبة الآمر، فكان ذلك معلوماً، ويدل على ذلك إجماع الأمة من السلف على أن كل بالغ عاقل مأمور بالطاعات منهي عن المعاصي قبل التمكن مما أمر به ونهي عنه.

المذهب الثاني: لا يعلم ذلك إن كان الأمر عالماً بأنه لا يبقى إلى أن يتمكن من الامتثال.

ذهب إلى ذلك كثير من المعتزلة.

ومنهم: أبو هاشم[1].

وجهة هذا المذهب: أن الأمر طلب الفعل من المأمور، فيستحيل قيامه بذات من يعلم امتناع حصوله منه؛ لأن طلب الممتنع ممتنع إلا على رأي من يجوز تكليف ما لا يطاق، وليس الكلام في هذه المسألة تفريعاً عليه، فهو جار مجرى قوله: «صم إن صعدت السماء» ومعلوم أنه ليس من الأمر في شيء إلا من جهة الصيغة[2].

---

(١) انظر: المعتمد (١/ ١٧٩)، والمنخول (ص١٢٢)، المحصول (١/ ٢/ ٤٦٣)، الإحكام للآمدي (١/ ١٥٥)، مختصر ابن الحاجب (٢/ ١٦) مع شرح العضد.

(٢) انظر: نهاية الوصول (ورقة ١٩١/ أ).

بيان نوع الخلاف

الخلاف الجاري ـ في هذه المسألة ـ بين جمهور العلماء، وبين بعض المعتزلة اختلف فيه هل هو لفظي أو معنوي؟ على قولين:

القول الأَول : إن الخلاف معنوي.

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء منهم الآمدي في «الإحكام»[1]، والزنجاني في «تخريج الفروع على الأصول»[2]، وابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية»[3].

وحجة هؤلاء: على أن الخلاف معنوي ـ: أنه بعد التدبر والاستقراء ظهر أن هذا الخلاف قد أثر في بعض الفروع الفقهية ومنها:

أولاً : إظهار المطيع من المعاصي؛ حيث يعزم المطيع على الفعل، ولو لم يتمكن منه[4].

ثانياً : أن من أفسد صوم يوم من رمضان بما يوجب الكفارة، ثم مات أو جُنَّ: لم تسقط عنه الكفارة على مذهب الجمهور؛ لأَنه أظهر عصيانه بإقدامه على الإفساد[5].

---

(١) (١/ ١٥٧). (٢) (ص١٣٦).

(٣) (ص١٨٩).

(٤) انظر: القواعد والفوائد الأصولية (ص١٨٩)، شرح الكوكب المنير (١/ ٤٩٧).

(٥) انظر: تخريج الفروع على الأصول (ص١٣٦ ـ ١٣٧)، القواعد والفوائد الأصولية (ص١٨٩)، شرح الكوكب المنير (١/ ٤٩٧)، الإحكام للآمدي (١/ ١٥٧).

القول الثاني: إن الخلاف لفظي، لا مرة له في الحقيقة.

ذهب إلى ذلك الكيا الهراسي؛ لأن أبا هاشم لا يمنع الإقدام لكن أبا هاشم قال ذلك بناء على مأخذ له كلامي، وهو: أن الأمر تلازمه الإرادة، فإذا كان يعلم انتفاء الشرط لم يتصوَّر أن يكون مريداً للفعل المطلق طلبه على شرط، ونحن نخالفهم في الأصل، فلهذا خالفناهم في الفرع[1] وقال ـ أعني الكيا الهراسي ـ : «فالخلاف يرجع إلى اللفظ»[2].

وحاصل الخلاف ـ كما ذكر الزركشي في «البحر المحيط»[3] وكما يفهم من كلام الطرفين يرجع إلى أن التمكن من الامتثال هل هو شرط في توجه الخطاب، أو هو شرط في إيقاع الفعل المكلف به وحصوله؟

فأصحاب المذهب الثاني من المعتزلة ومن وافقهم يقولون: المكلف إذا دخل عليه رمضان، أو وقت الصلاة فإنه يجب عليه الشروع في العبادة، لا على أنه يقطع بأنه يكون متمكناً منه، فإن القطع بذلك يقتضي القطع ببقائه، وهو متعذِّر؛ لإمكان الموت، بل بناء على الظن الغالب، فإن الأصل بقاء الحياة واستمرار القدرة، فلو مات قبل تمام العبادة تبيَّن أنها لم تكن واجبة عليه.

وأما على مذهب أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور ـ فإنه لا يدل على عدم الأمر، بل يدل على عدم لزوم الإتمام[4].

---

(١) نقله الزركشي في البحر المحيط (١/ ٣٦٩).

(٢) نقل هذا عن الكيا الهراسي الزركشي في البحر المحيط (١/ ٣٦٦).

(٣) (١/ ٣٦٩).

(٤) المرجع السابق.

وهذا هو الراجح أي: أن الخلاف في المسألة لفظي؛ وذلك لأننا لو تدبَّرنا أقوال أصحاب المذهبين لوجدنا الجميع قد اتفقوا على أن من مات قبل التمكن من الفعل لا يجب عليه قضاؤه، بأن يُقضى عنه.

وكذلك الجميع متفقون على وجوب الشروع في العبادات سواء حصل للمكلف العلم بأنه مأمور أو لم يحصل، بل غلب على ظنه ذلك.

أما ما ذكره أصحاب القول الأول ـ وهم القائلون: إن الخلاف معنوي من الآثار والفوائد المترتبة على هذا الخلاف فلا نسلِّمه، وإليك بيان ذلك:

أما الفائدة الأولى ـ وهي: إظهار المطيع من العاصي ـ فلا يخالف أصحاب المذهب الثاني ـ وهم كثير من المعتزلة ـ في ذلك؛ لأنه يعزم المطيع فيما غلب على ظنه أنه مكلف به، ولو لم يقطع بذلك، وذلك لأن الأحكام الشرعية مبنية على غلبة الظن.

أما الفائدة الثانية ـ وهي: أن من أفسد صوم يوم من رمضان بما يوجب الكفارة ثم مات لم تسقط عنه الكفارة ـ فلا يخالف في ذلك أصحاب المذهب الثاني ـ وهم أكثر المعتزلة ـ فهم يقولون ـ أيضاً ـ: تجب عليه الكفارة؛ لأنه بان عصيانه بإفساد ما غلب على ظنه أنه واجب عليه؛ لأن الأحكام مبنية على غلبة الظن.

المسألة الثالثة

توجيه الخطاب بالتكليف هل هو حال التلبس بالفعل أو قبل ذلك؟

هذه المسألة قد أطال الأصوليون الكلام فيها، وتعتبر من أغمض مسائل أصول الفقه تصويراً ونقلاً، كما ذكر ذلك بعض العلماء منهم الزركشي في «البحر المحيط»[1]، والقرافي في «شرح تنقيح الفصول»[2].

ولكني ـ هنا ـ سأقتصر على ذكر الكلام الذي يخص بحثي من ذكر تحرير محل النزاع والمذاهب، وأهم أدلة كل مذهب، وبيان نوع الخلاف فيها فأقول وبالله التوفيق:

إن الأوامر والنواهي التي اشتمل عليها القرآن والسنة قد قصد بها المكلفون.

ولكن العلماء اختلفوا في أن المأمور متى يصير مأموراً؟ والفعل المأمور به متى يصير مأموراً به؟

أي: أن الخلاف جرى بين العلماء في الزمن الذي تتوجه فيه تلك الأوامر إلى المكلف، هل تتوجه إليه حال تلبسه بالفعل، أو تتوجه إليه قبل تلبسه بالفعل وعند تلبسه، أو تتوجه إليه قبل التلبس بالفعل فقط؟ اختلف في ذلك على مذاهب:

---

(١) (٤١٨/١).

(٢) (ص١٤٦).

المذهب الأول: أن المأمور إنما يصير مأموراً حال التلبس بالفعل لا قبله، ولا يوجد قبله سوى الإعلام بأنه سيصير مأموراً في الزمان الثاني ـ أي: زمن الفعل.

أي: أن التكليف يتوجه عند مباشرة الفعل ـ فقط ـ ولا يتوجه إلى المكلفين قبلها، فتكون الأوامر قبل المباشرة يقصد بها الإعلام بحقيقة الوجوب، أما عند المباشرة فالمقصود منها الإلزام.

ذهب إلى ذلك فخر الدين الرازي في «المحصول»[1] وبعض الأصوليين[2].

من أدلة أصحاب هذا المذهب: أن وقت إمكان وقوع الفعل هو وقت تلبس الفاعل به ومباشرته له، إذ لو أمكن وقوع الفعل في غير وقت تلبس الفاعل به للزم وقوع الممكن لا عن فاعل، وهو محال، ومستلزم المحال محال، فإمكان وقوع الفعل في غير وقت تلبس الفاعل به محال، فحينئذٍ يلزم أن يكون مأموراً في وقت تلبسه بالفعل، وهو المطلوب.

المذهب الثاني: أن المأمور يصير مأموراً قبل تلبسه بالفعل، وبعده.

أي: أن التكليف يتوجه إلى المكلف قبل مباشرة الفعل، ويتوجه إليه عند المباشرة، والتكليف في الحالتين تكليف إلزام.

ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين[3].

---

(١) (١/ ٢/ ٤٥٦).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (١/ ٢٢٣ ـ ٢٢٤)، المحصول (١/ ٢/ ٤٥٦)، البرهان (١/ ٢٧٩)، الإحكام للآمدي (١/ ١٤٨)، نهاية السول (١/ ١٤١)، الإبهاج (١/ ١٦٥).

(٣) انظر: المراجع السابقة، وشرح المحلى (ص٣٣٥) مع الدرر اللوامع وأصول الفقه لأبي النور زهير (١/ ١٦٧).

وقال أصحاب هذا المذهب ـ في الاستدلال على ذلك ـ: إننا قلنا بأن التكليف يتوجه إلى المكلف قبل المباشرة؛ لأن الشخص قبل الفعل أهل للتكليف؛ لتوفر شروط التكليف فيه، وهي: البلوغ، والعقل، وفهم الخطاب، والفعل قبل المباشرة مقدور عليه بالقدرة الممكنة، ونظراً إلى وجود خطاب التكليف قبل المباشرة، وأنه لابد من تعلقه بفعل المكلف فإنه يلزم أن يكون متوجهاً قبل المباشرة؛ لوجود المتقضي، وانتفاء المانع.

وقلنا: إن التكليف يتوجه عند المباشرة، لأن الفعل مقدور للمكلف ـ حنيئذٍ ـ بالقدرة المؤثرة، وهي أبلغ في التكليف من القدرة الممكنة[1].

المذهب الثالث: أن الفعل إنما يصير مأموراً به قبل حدوثه ـ فقط ـ.

أي: أن التكليف يتوجه إلى المكلف قبل تلبسه بالفعل وقبل مباشرته له، ولا يتوجه إليه عند الفعل، حيث إنه عند الفعل ينقطع تعلق التكليف به.

ذهب إلى ذلك المعتزلة[2].

من أدلة أصحاب هذا المذهب: أن المكلف لابد أن يكون قادراً على فعل المكلف به بحيث يصح منه الفعل والترك، ولا قدرة على الفعل حال الحدوث بالمعنى المذكور؛ ضرورة أن الفعل واجب فيه، وحينئذٍ يلزم أن لا يكون المكلف ـ وهو المأمور ـ مكلفاً حال حدوث الفعل، فنتج أن يكون التكليف متوجهاً إلى المكلف قبل المباشرة.

---

(١) انظر: أصول الفقه لأبي النور زهير (١/ ١٦٧ ـ ١٦٨).

(٢) انظر: المعتمد (١/ ١٧٩)، الإحكام للآمدي (١/ ١٤٨)، شرح تنقيح الفصول (ص١٤٧)، الإبهاج (١/ ١٦٧).

بيان نوع الخلاف في هذه المسألة

لقد صرَّح بعض العلماء بأن الخلاف لفظي[1].

وهذا هو الصحيح؛ إذ ثبت ـ بعد التحقق من المذاهب، وأدلة كل مذهب، وبيان كل طائفة لمقصودهم ـ: تبين أن الخلاف لفظي لا يترتب عليه حكم قطعاً، وإليك بيان ذلك:

اعلم أن سبب الخلاف في هذه المسألة هو: اختلافهم في تفسير القدرة والاستطاعة التي تشترط لامتثال التكليف.

قال فخر الدِّين الرازي في «المعالم في أصول الدين»[2]: «المختار عندنا أن القدرة التي هي عبارة عن سلامة الأعضاء واعتدال المزاج حاصلة قبل حصول الفعل، إلا أن هذه القدرة لا تكفي في حصول الفعل البتة، فإذا انضمت الداعية الجازمة إليها صارت تلك القدرة مع هذه الداعية الجازمة سبباً مقتضياً للفعل المعين، ثم إن ذلك الفعل يجب حصوله مع ذلك المجموع؛ لأَن المؤثر التام لا يتخلف عنه الأَثر البتة، فنقول قول من يقول: إن الاستطاعة قبل الفعل صحيح من حيث إن ذلك المزاج المعتدل سابق، وقول من يقول: إن الاستطاعة مع الفعل صحيح من حيث إنه عند حصول مجموع القدرة والداعي ـ الذي هو المؤثر ـ

(١) انظر: البحر المحيط (١/ ٤٣٠)، سلم الوصول (١/ ٣٤٢)، شرح مختصر الروضة (١/ ٢٢٤).

(٢) (ص٨٣).

يجب حصول الفعل معه»[1] اهـ.

فظهر أن سبب الخلاف هو: اختلافهم في تفسير القدرة والاستطاعة.

فبعض الأشاعرة حينما قالوا: إن القدرة التامة هي المؤثر الذي لا يتخلف عنه أثره لزمهم أن يقولوا بأن الأمر لا يتوجه إلا حين مباشرة الفعل ـ وهو قول أصحاب المذهب الأول ـ؛ لأنه في هذه الحالة تتحقق الاستطاعة، ولا تتحقق عندهم قبل ذلك، ولما حقق متأخروهم أن القدرةالمشترطة للتكليف ليست هي المؤثر الذي لا يتخلف عنه أثره، وإنما هي كون المكلف مستجمعاً لشروط التكليف ـ وهي العقل والبلوغ وفهم الخطاب ـ: قالوا: إن الأمر يتوجه قبل مباشرة الفعل.

وبهذا قال المعتزلة ـ وهم أصحاب المذهب الثالث ـ.

وزاد بعض الأشاعرة فقالوا باستمرار تعلق الأمر بالفعل حال المباشرة، لكن لا على معنى تجدد الطلب، وإنما على معنى استمرار الطلب لأجزاء الفعل الباقية، أو معنى كونه طاعة كما ذكر القاضي.

من هذا تعلم أن كلام أصحاب المذهب الأول ـ وهم فخر الدين وأتباعه ـ إنما يكون في التكليف بنفس الفعل.

أما كلام المعتزلة ومن وافقهم فهو في التكليف في الحال، أي: قبل المباشرة بالإيقاع في ثاني الحال ـ وهو حال المباشرة ـ فلم يتوارد الخلاف نفياً وإثباتاً على موضوع واحد.

قال المطيعي في «سلم الوصول»[2] ـ في بيان ذلك ـ: «فالذي أثبته

---

(١) المعالم (ص٨٣). (٢) (١/ ٣٤٢).

الإمام الرازي ومن وافقه ـ يقصد أصحاب المذهب الأول ـ هو: التكليف بنفس الفعل وأدائه، وهو: لا يكون إلا وقت الإتيان به عند المباشرة وهذا لم ينفه المخالفون في ذلك.

والذي أثبته المخالفون هو: التكليف في الحال بإيقاع الفعل في ثاني الحال، وهذا لم ينفه فخر الدين الرازي وأصحاب المذهب الأول»[1].

ثم ذكر: أن مبنى التكليف على رأي أصحاب المذهب الأول ـ وهم فخر الدين الرازي ومن معه ـ هي: القدرة بمعنى العرض المقارن، فلا يكون ذلك إلا عند المباشرة، ومبنى التكليف عند أصحاب المذهب الثالث ـ وهم المعتزلة ومن وافقهم من أصحاب المذهب الثاني: هي القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك، ولا تكون إلا قبل المباشرة، وهل تستمر أو لا تستمر ـ خلاف بينهم ـ[2]. فيتلخص من ذلك: أن عندنا تكليفان هما:

الأول: ينبني على القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك.

والثاني: ينبني على القدرة المقارنة للفعل.

وأن الذي أثبته القائلون: إن التكليف حال التلبس بالفعل هو: التكليف الثاني الذي ينبني على القدرة المقارنة للفعل.

وأن الذي أثبته القائلون: إن التكليف قبل التلبس والمباشرة بالفعل هو: التكليف الأول وهو الذي ينبني على القدرة بمعنى التمكن.

---

(١) سلم الوصول (١/ ٣٤٢).

(٢) انظر المرجع السابق ومجموعة فتاوى ابن تيمية (٣/ ٣١٨)، والدرر اللوامع للكوراني (٢٣/أ).

فلم يتوارد الخلاف نفياً وإثباتاً على موضع واحد، فكان الخلاف بذلك خلافاً لفظياً.

وزيادة في التأكيد على أن الخلاف لفظي وأنه لا يتفرع عليه أي حكم هو: أن الجميع متفقون على أن المكلف مأمور بالتكاليف الشرعية إذا توفرت فيه شروطها ـ وهي: العقل والبلوغ، وفهم الخطاب.

ومتفقون ـ أيضاً ـ على أن المكلف إذا أدى الفعل المكلف به على الوجه الشرعي خرج عن عهدته، ولا يلزمه أداؤه مرة ثانية.

ومتفقون ـ أيضاً ـ على أنه متى أدى الفعل على غير الوجه الشرعي فإنه لا يسقط عنه الطلب، بل يبقى في ذمته، ويكون ملزماً به حتى يؤديه على الوجه الشرعي.

وإذا كان كل هذا متفقاً عليه فلا معنى للخلاف في ذلك.

فالشخص عند انعقاد سبب الوجوب فإن الكل قد اتفقوا على أنه مكلف قبل الفعل، وأنه لو أخر لا إثم عليه، وإنما يأثم إذا لم يأت بالفعل في جزء ما من أجزاء الوقت، وكان الخلاف في وجوب الأداء وهو خلاف في التسمية، هذا ما ظهر لي والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

المسألة الرابعة
الخلاف في تكليف السكران

السكران من عوارض الأهلية المكتسبة، وهو: غيبوبة العقل، من الشراب المسكر.

والسكران هو: من اختلط كلامه بالهذيان[١].

قال ابن السبكي في «منع الموانع»[٢] للسكران أحوال غايتها: أن يكون طافحاً لا يدري السماء من الأرض، ولا الطول من العرض».

فمن هذه صفته فهل هو مكلف؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن السكران غير مكلف.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء[٣].

حجة أصحاب هذا المذهب: أن مقتضى التكليف بالشيء الإتيان به امتثالاً، وذلك يتوقف على العلم بالتكليف، والسكران لا يعلم ذلك، فيمتنع تكليفه.

---

(١) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون (١/ ٦٥٦)، معجم الوسيط (١/ ٤٤٠).

(٢) (٧/أ).

(٣) انظر: البرهان (١/ ١٠٥)، المستصفى (١/ ٨٤)، شرح اللمع (١/ ٢٧١)، الإحكام للآمدي (١/ ١١٥).

وأيضاً: من لا يفهم الخطاب كيف يُقال له: «افهم».

المذهب الثاني: أن السكران مكلَّف.

ذهب إلى ذلك بعض العلماء من الحنفية والشافعية[1].

حجة أصحاب هذا المذهب: قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون﴾.

وجه الدلالة: أن الخطاب موجه إلى المكلف في حال السكر لذا فهو لا ينافي الخطاب، فإن قيل: إن الخطاب موجه إلى المكلف في حال الصحو، فهذا قول فاسد؛ لأنه يؤدي لأن يكون المعنى: إذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة، فيكون مثله كمثل من يقول لغيره: «إذا جننت فلا تفعل كذا» وبهذا المعنى يكون الخطاب مضافاً إلى حال مناف له، وهذا لا يجوز أبداً[2].

نوع هذا الخلاف

الخلاف الجاري بين الجمهور القائلين: إن السكران غير مكلف، وبين أصحاب المذهب الثاني القائلين: إن السكران مكلف اختلف فيه

---

(١) انظر: كشف الأسرار (٤/ ٣٥٣)، فواتح الرحموت (١/ ١٤٥)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص٣١١)، الوصول إلى الأصول (١/ ٨٩)، القواعد والفوائد الأصولية (ص٣٧)، الإحكام للآمدي (١/ ١١٥).

(٢) انظر: شرح نور الأنوار على المنار (٢/ ٢٩٠)، المسودة (ص٣٥).

على قولين:

القول الأول : إن الخلاف معنوي قد ترتب عليه آثار فقهية.

يعرف ذلك من تتبع واستقراء ما يخص السكران من المسائل الفقهية؛ كمؤاخذته بما يصدر عنه من الحلول كالطلاق، والعقود ـ كالبيع ـ وعدم ذلك.

فعلى المذهب الأول ـ وهم القائلون بأنه غير مكلّف ـ لا يؤاخذ بما يصدر عنه من طلاق، وعقود ولا يعتبر ذلك كله ـ وهو في حالة سكره ـ.

وعلى المذهب الثاني ـ وهم القائلون بأنه مكلَّف ـ يؤاخذ بما يصدر عنه من طلاق، واعتبار ما يصدر عنه من عقود[1].

القول الثاني : أن الخلاف لفظي، لا يترتب عليه أي أثر[2].

وهو الصحيح، لأنه راجع إلى مقصد ومراد كل من الطرفين.

فإن من قال: إن السكران غير مكلف ـ وهم أصحاب المذهب الأول ـ أراد : أنه ليس مخاطباً ولا مكلفاً حالَ عدم فهمه خطاب التكليف؛ لاستحالة ذلك وهو في حالة سكره.

وجعل مؤاخذته بما يصدر عنه من العقود والحلول وغيرها من قبيل ربط الأحكام بأسبابها؛ تغليظاً عليه لتسببه في إزالة عقله بمحرم قصداً.

ومن قال: إن السكران مكلف ـ وهم أصحاب المذهب الثاني ـ أراد: أنه مكلف حكماً، أي: تجري عليه أحكام المكلفين فيؤاخذ بما صدر عنه

---

(١) انظر: الأم (٥/ ٢٥٣)، الرسالة (ص١٢١)، الدرر اللوامع (١/ ٨٩).

(٢) انظر: الدرر اللوامع (١/ ٨٩).

في سكره تغليظاً.

وهذا لا ينفي أن تكون مؤاخذته من قبيل ربط الأحكام بالأسباب. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.



المسألة الخامسة

الخلاف في تكليف الكفار بفروع الإسلام

لقد أجمع الأصوليون على أن الكفار مكلفون بالإيمان ومخاطبون به، ومنهيون عن الكفر[(١)].

كما أجمع الأصوليون على أن الكفار مخاطبون بخطاب الوضع مثل: اعتبار جناياتهم المختلفة سبباً في وجوب عقوباتهم عليهم، ولذلك تقام عليهم الحدود عند تقرر أسبابها، كما يعتبر وقوع عقودهم على الأوضاع الشرعية سبباً لترتب آثارها عليهم كالبيع والنكاح وغيرهما، كما يعتبر إتلافهم سبباً لوجوب الضمان عليهم[(٢)].

واختلف الأصوليون فيما عدا ذلك كالعبادات من صلاة وزكاة وحج وصوم.

فهل خطاب التكليف بهذه الفروع يتناول الكفار أو لا؟

أو تقول ـ هل الكفار مخاطبون ومكلفون بفروع الإسلام كالصلاة والزكاة والحج والصوم أو لا؟

---

(١) انظر: إحكام الفصول (ص٢٢٤)، نفائس الأصول (٢/ ٦٩٦)، الميزان (ص١٩٠)، الفصول في الأصول (٢/ ١٥٨)، شرح تنقيح الفصول (١٦٣)، الإبهاج (١/ ١٧٧).

(٢) انظر: كشف الأسرار (١/ ١٣٧)، والإبهاج (١/ ١٧٩)، جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البناني (١/ ٢١٢)، سلم الوصول (١/ ٣٨٢)، البحر المحيط (١/ ٤٠١)، فواتح الرحموت (١/ ١٣٠).

اختلف في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول : أن الكفَّار مخاطبون بفروع الإسلام مطلقاً، أي: مكلفون بالأوامر والنواهي.

ذهب إلى ذلك الإمام مالك[1]، والإمام الشافعي[2]، والإمام أحمد[3]، وهو اختيار بعض الحنفية كالكرخي، والجصاص[4]، وهو مذهب أكثر المعتزلة[5].

وهو رأي جمهور الأصوليين، وعامة أهل الحديث[6] .

حجة أصحاب هذا المذهب: قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ [آل عمران/ ٩٧].

وجه الدلالة: أن هذا يتناول المسلم والكافر؛ لأن كل واحد منهما من الناس.

ولا يوجد مانع عقلي من دخول الكافر؛ لأن المانع العقلي هو: فقد التمكن من الفعل والكافر يمكنه أن يحج بأن يقدم قبله الإيمان كما أن

---

(١) انظر: إحكام الفصول (ص٢٢٤).

(٢) انظر: البرهان (١/ ١٠٧)، وتخريج الفروع على الأصول (ص٩٨)، البحر المحيط (١/ ٣٩٨).

(٣) انظر: العدة (٢/ ٢٥٨)، التمهيد لأبي الخطاب (١/ ٢٩٨).

(٤) انظر: مسائل الخلاف (١٠٠ ـ ١٠١)، فواتح الرحموت (١/ ١٢٨)، تيسير التحرير (٢/ ١٤٨)، كشف الأسرار (٤/ ٣٤٣).

(٥) انظر: المغني لعبدالجبار (١٧/ ١١٦)، المعتمد (١/ ٢٩٤).

(٦) انظر: المراجع السابقة، ونهاية الوصول (١٧٨/ب)، الكاشف (٢/ ١٠١/ أ)، المسودة (ص٤٦)، الوصول إلى الأصول (١/ ٩٩)، الفروق (١/ ٢١٨)، الإحكام للآمدي (١/ ١٤٦)

المسلم المحدث يوصف بالتمكن من الصلاة بأن يقدم عليها الطهارة.

وأيضاً لا يوجد مانع شرعي من دخول الكافر، لأنه لو وجد لعرفناه عند الطلب.

واحتجوا ـ أيضاً ـ بقوله تعالى: ﴿ما سلككم في سقر، قالوا لم نك من المصلين، ولم نك نطعم المسكين، وكنا نخوض مع الخائضين، وكنا نكذب بيوم الدين﴾ [المدثر ٤٢ ـ ٤٦].

وجه الدلالة: أن العذاب حق عليهم بترك الصلاة، والإطعام، والخوض، وأورد ذلك تحذيراً للمؤمنين من موافقة ذلك.

المذهب الثاني: أن الكفار غير مخاطبين بالفروع مطلقاً، أي: لم يخاطبوا بالأوامر، ولا بالنواهي.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية عنه[١]، وهو قول للإمام الشافعي[٢]، وهو رأي أكثر الحنفية[٣].

حجة هؤلاء: أن الكافر يستحيل أن يفعل الشرعيات: عبادة وقربة حال كفره، فلا يكلف ما لا يطيقه؛ قياساً على المريض العاجز عن القيام لا يكلف أن يصلي قائماً، وقياساً على الحائض لا تكلف أن تصلي مع حيضها.

---

(١) انظر: القواعد والفوائد الأصولية (ص٤٩)، شرح الكوكب المنير (١/ ٥٠٣).

(٢) انظر: شرح اللمع (١/ ٢٧٧)، المحصول (١/ ٢/ ٢٩٩).

(٣) انظر: التوضيح على التنقيح (١/ ٢١٣)، فواتح الرحموت (١/ ١٢٨)، كشف الأسرار (٤/ ٢٤٣).

واحتجوا ـ أيضاً ـ بأنه لو صح تكليفهم بالفروع لصحت منهم إذ أدوها لموافقة الأمر.

المذهب الثالث: أن الكفار مخاطبون بالنواهي، دون الأوامر.

ذهب إلى ذلك الإمام أحمد في رواية ثالثة عنه[1].

واختاره بعض الحنفية[2].

واحتجوا على أنهم مكلفون بالنواهي دون الأوامر: بأنه لا يمكن الجمع بين الإتيان بالمأمور به كالصلاة، وبين كفره، أما الانتهاء عن الشيء فهو ممكن في حالة الكفر؛ حيث لا يشترط في الانتهاء عن المنهيات التقرب، بل يكتفى بالكف عنه، فجاز التكليف بالمنهيات، بخلاف المأمور بها، فيشترط فيها التقرب فلا تصح من الكافر.

المذهب الرابع: أن الكفار مكلفون بجميع فروع الشريعة إلا الجهاد؛ لأنه يمتنع أن يقاتلوا أنفسهم[3].

المذهب الخامس: الفرق بين الكافر المرتد فيكلف، دون الكافر الأصلي؛ حيث إن الكافر المرتد ملتزم بأحكام الإسلام، بخلاف الكافر الأصلي فإنه غير ملتزم[4].

---

(١) انظر: العدة (٢/ ٢٥٩)، الروضة (١/ ٢٢٩).

(٢) انظر: أصول السرخسي (٢/ ٣٣٨)، تيسير التحرير (٢/ ١٤٨)، شرح اللمع (١/ ٢٧٧)، العدة (٢/ ٣٦٠).

(٣) انظر: البحر المحيط (١/ ٤٠٢).

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص١٦٦)، جمع الجوامع (١/ ٢١٢) مع شرح المحلي.

المذهب السادس: أنهم مكلفون بالأوامر فقط، أما النواهي فلا[1].

المذهب السابع: التفريق بين الكافر الحربي فلا يكلف، أما الكافر غير الحربي فيكلف[2].

هذه أهم المذاهب في هذه المسألة، وهناك مذاهب أخرى وتفصيلات تركتها خشية الإطالة؛ حيث لا صلة له بما نحن فيه.

بيان نوع الخلاف في هذه المسألة

الخلاف في تكليف الكفار بفروع الإسلام اختلف فيه على قولين:

القول الأول : إن الخلاف معنوي، يترتب عليه آثار.

وافترق أصحاب هذا القول ـ في ذلك ـ إلى طائفتين:

الطائفة الأولى : تقول: إن لهذا الخلاف أثراً ولكنه في الآخرة ـ فقط ـ.

الطائفة الثانية تقول: إن لهذا الخلاف أثراً في الدنيا.

أما الطائفة الأولى : ـ وهي القائلة : إن أثر هذا الخلاف يظهر في الآخرة ـ فهم أكثر الأصوليين.

قال فخر الدين الرازي في «المحصول»[3]: «واعلم أنه لا أثرلهذا الاختلاف في الأحكام المتعلقة بالدنيا، لأنه ما دام الكافر كافراً يمتنع منه

---

(١) انظر: البحر المحيط (١/ ٤٠٢).

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) (١/ ٢/ ٤٠٠).

الإقدام على الصلاة، وإذا أسلم لم يجب عليه القضاء».

وقال ابن قدامة في «الروضة»[1]: «وفائدةالوجوب: أنه لومات عوقب على تركه».

وقال الفتوحي في «شرح الكوكب المنير»[2]: «فائدة القول بأنهم مخاطبون بفروع الإسلام كثرة عقابهم في الآخرة، لا المطالبة بفعل الفروع في الدنيا، ولا قضاء ما فات منها».

وقال مثل ذلك أكثر الأصوليين[3].

والحاصل: أن هذه الطائفة تقول: إن فائدة الخلاف في هذه المسألة تظهر في استحقاق العقاب في الآخرة على ترك الأداء فيما طلب فيه الفعل كترك الصلاة ونحوها، أو فعل الأمر المنهي عنه كالكذب وأكل مال اليتيم ونحوه.

أي: أنهم يعاقبون على ترك أداء ما طلب فيه الأداء، وفعل المنهي عنه زيادة على عقوبة الكفر وترك اعتقاد وجوبها أو تحريمها[4].

أما الطائفة الثانية : ـ وهي التي تقول: إن هذا الخلاف يظهر أثره في الدنيا ـ فهم بعض العلماء من أصوليين وفقهاء وذكروا أنه ثبت أن الخلاف في تكليف الكفار وتوجه الخطاب إليه وعدم تكليفه له أثره في الفروع؛

---

(١) (١/ ٢٣١). (٢) (١/ ٥٠٣).

(٣) انظر: فواتح الرحموت (١/ ١٢٦)، شرح تنقيح الفصول (١٦٥)، كشف الأسرار (٤/ ٢٤٣)، القواعد والفوائد الأصولية (ص٥٠)، نهاية السول (١/ ١٩٧)، إرشاد الفحول (ص١٠).

(٤) انظر: التلويح (١/ ٢١٣)، مسلم الثبوت (١/ ١٢٩).

حيث وجد فروع فقهية اختلف فيها، وكان السبب في ذلك الاختلاف في تلك الفروع هو: الاختلاف في تكليف الكفار بالفروع.

ومن ذلك:

أولاً: حكم لبس الحرير للكافر.

اختلف في هذا على رأيين:

الرأي الأول: عدم جواز لبس الحرير للكافر كالمسلم؛ بناء على أن الكافر مخاطب بفروع الشريعة.

الرأي الثاني : يجوز له ذلك؛ بناء على أن الكافر لا يخاطب بفروع الشريعة[1].

ثانياً : إذا أسلم الكافر في أثناء اليوم من رمضان فهل يجب عليه إمساك بقية اليوم؟ على رأيين.

الرأي الأول: يجب عليه الإمساك؛ بناء على أن الكفار مكلفون بالفروع.

الرأي الثاني: لا يجب عليه الإمساك؛ بناء على أن الكفار لا يكلفون بالفروع.

وهل يجب عليه قضاء ذلك اليوم؟ رأيان للعلماء.

الرأي الأول: يجب عليه قضاء ذلك اليوم.

الرأي الثاني: لا يجب عليه قضاء ذلك اليوم.

وهذان الرأيان متفرعان على مخاطبة الكفار بفروع الإسلام وعدم ذلك[2].

---

(١) انظر: القواعد والفوائد الأصولية (ص٥٢).

(٢) انظر: الشرح الكبير (٢/ ١٠).

ثالثاً : المرتدإذا أسلم هل يلزمه قضاء ما ترك من العبادات زمن ردته أو لا ؟ على رأيين:

الرأي الأول: أنه يلزمه قضاء ما ترك من العبادات؛ بناء على أن الكافر مخاطب بالفروع.

الرأي الثاني: أنه لا يلزمه قضاء مافات، لأن الكافر لا يخاطب بالفروع[1].

رابعاً : إذا نذر الكافر عبادة فهو صحيح، وهل يلزمه القيام به إذا أسلم؟ على رأيين:

الرأي الأول : يلزمه القيام إذا أسلم؛ بناء على أن الكافر مخاطب بالفروع.

الرأي الثاني: لا يلزمه القيام به إذا أسلم؛ بناء على الكافر لا يخاطب بالفروع[2].

خامساً : إذا وجبت على الكافر كفارة فأدَّاها حال كفره فهل تجب عليه إعادتها إذا أسلم؟

لا تجب عليه إعادتها؛ بناء على تلك القاعدة[3].

سادساً : إذا جوزنا للكافر دخول المسجد إما لمصلحة أو لغيرها، فإذا

---

(١) انظر: تخريج الفروع على الأصول (ص٩٩)، المجموع شرح المهذب (٣/ ٥)، الأُم (١/ ٧٠)، مختصر الطحاوي (ص٢٩)، رؤوس المسائل (ص١٦٧).

(٢) انظر التمهيد للأسنوي (ص١٢٨)، القواعد والفوائد الأصولية (ص٥٧).

(٣) انظر: البحر المحيط (١/ ٤٠٨).

كان هذا الكافر جنباً فهل يجوز المكث في المسجد؟ رأيان.

الرأي الأول: يجوز له المكث في المسجد؛ بناء على أن الكافر لا يخاطب بالفروع.

الرأي الثاني : لا يجوز له المكث في المسجد، بناء على أن الكافر مخاطب بالفروع[1].

سابعاً : إذا زنى الكافر الذمي أو المستأمن فهل يجب عليه الحد؟

اختلف على رأيين:

الرأي الأول: أنه يجب عليه الحد، ويلزم الإمام إقامته عليه؛ بناء أن الكافر مخاطب بالفروع.

الرأي الثاني: أنه لا يجب عليه الحد؛ بناء على أن الكافر لا يخاطب بالفروع[2].

ثامناً : على قول أن الكافر إذا أسلم لا يلزمه غسل، فلو وجد منه سبب يقتضي وجوب الغسل قبل إسلامه فهل يجب عليه الغسل؟

اختلف على رأيين:

الرأي الأول: أنه يجب عليه الغسل؛ بناء على أن الكافر مخاطب بالفروع.

الرأي الثاني: أنه لا يجب عليه الغسل؛ بناء على أن الكافرلا يخاطب

---

(١) انظر: التمهيد للإسنوي (ص١٣٢)، والقواعد والفوائد الأصولية (ص٩٤).

(٢) انظر: القوانين الفقهية (ص٢٣٢)، الإفصاح (٢/ ٢٣٣)، الكافي لابن عبدالبر (٢/ ١٠٨٠)، القواعد والفوائد الأصولية (ص٥٦).

بالفروع[1].

تاسعاً : الكافر إذا طلق، أوأعتق، وبقي عنده حتى أسلم فهل يلزمه ذلك؟ اختلف في ذلك على رأيين:

الرأي الأول : أنه يلزمه أثرهما؛ بناء على مخاطبة الكفاربالفروع.

الرأي الثاني: أنه لا يلزمه أثرهما؛ بناء على عدم مخاطبة الكفار بالفروع[2].

هذه بعض المسائل الفقهية التي تأثرت بالخلاف في تكليف الكفار بفروع الإسلام.

ذكرها أصحاب القول الأول ـ وهم القائلون : إن الاختلاف في هذه المسألة له أثره في الدنيا ـ.

القول الثاني : ـ من القولين في بيان نوع الخلاف ـ: إن الخلاف في هذه المسألة لفظي.

ذهب إلى ذلك محمد بخيت المطيعي في «سُلَّم الوصول»[3] فقال ـ بعد أن حصر تلك المذاهب إلى ثلاثة مما سيأتي ذكره ـ: «علمت أن الخلاف في هذه المذاهب الثلاثة لفظي».

ثم بين بعد ذلك علة كون الخلاف لفظياً فذكر: أن النافي لتكليف

---

(١) انظر: القواعد والفوائد الأصولية (ص٥١).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٢/ ٧٠١).

(٣) (١/ ٣٧٩).

الكفار يريد نفي التكليف بأداء العبادات حال الكفر، وهذا مما لا خلاف فيه، والقائل بالتكليف يقول: إن فائدة التكليف لا تنحصر في الامتثال حال الكفر حتى ينتفي التكليف عند انتفاء إمكان الفعل، بل فائدته العقاب، وأنه قادر على الامتثال بعد إزالة المانع، وتحقيق الشرط، وهو الإيمان، وكلاهما ممكن[1].

ثم قال ـ مبيناً نتيجة ذلك ـ: «فلم يكن الإثبات والنفي في الخلاف وارداً على موضوع واحد؛ لأَن ما ينفيه الأَول هو التكليف بالأداء حال الكفر، وهذا لا يخالف فيه الثاني ـ وهو: المثبت للتكليف ـ.

والذي يثبته الثاني هو التكليف بعد زوال المانع، وهو الكفر، وهذا لا يخالف فيه الأول»[2].

وكون الخلاف في هذه المسألة لفظياً هو الحق عندي؛ وذلك لأَنه لا خلاف في مخاطبة الكفار بخطاب الوضع ـ كما قلنا في تحرير محل النزاع سابقاً ـ.

ولا خلاف في أنه لا يطلب منهم إيقاع العبادات من صلاة وزكاة وحج وصوم وهم في حال الكفر، وأنه لا يصح منها شيء[3].

ولا خلاف في أنه لا يؤمرون بقضائها بعد الإسلام.

ولا خلاف على أنه يجب عليهم اعتقاد وجوبها، وأنهم معاقبون على

---

(١) انظر سلم الوصول (١/ ٣٨٠ ـ ٣٨١).

(٢) سلم الوصول (١/ ٣٨١).

(٣) انظر: المعتمد (١/ ٢٧٣)، التمهيد لأبي الخطاب (١/ ٣٠٠ ـ ٣٠١)، التلويح (١/ ٢١٣).

ترك ذلك إضافة إلى معاقبتهم على أصل الكفر[1].

وإنما الخلاف في مقدار العقاب في الآخرة هل يعاقبون على الكفر فقط، أو يعاقبون عليه وعلى ترك اعتقاد وجوب الفروع، أو يعاقبون على ذلك وعلى ترك أداء الفروع؟

ثلاثة مذاهب:

فظهر أنه لا أثر للخلاف في هذه المسألة في حق التكليف في الدنيا؛ حيث إن الخلاف فيها لا يتعلق بالحكم الناجز في الدنيا الذي هو محل بحث الأصولي والفقيه، فحال الكافر في الدنيا لا تتغير سواء قلنا بالتكليف أو لم نقل.

أما ما ذكره أصحاب القول الأول من زيادة العقاب على القول بتكليفهم، فهذا أمره إلى الله تعالى ـ فهو أعلم بذلك.

أما ما ذكروه من الآثار المترتبة على الخلاف في تكليف الكفار في الدنيا فلا نسلمها؛ وذلك لأنه ظهر ـ بعد تدبرها ـ أنها ليست في محل النزاع فأكثرها يدور حول الحكم الوضعي ونحن قلنا ـ فيما سبق ـ: إن الكفار مخاطبون بخطاب الوضع الذي لا يرجع إلى خطاب التكليف كاعتبار جناياتهم المختلفة سبباً في وجوب عقوباتهم عليهم، ويعتبر وقوع عقودهم على الأوضاع الشرعية سبباً لترتب آثارها عليهم كالبيع والنكاح ونحوهما، ويعتبر إتلافهم سبباً لوجوب الضمان عليهم.

---

(١) انظر: كشف الأسرار للنسفي (١/ ١٣٧)، أصول السرخسي (١/ ٧٤)، كشف الأسرار للبخاري (٤/ ٢٤٣).

أما الأقل منها فاختلف العلماء فيها؛ نظراً إلى أدلة أخرى غير هذا الأصل، وهو: اختلافهم في تكليف الكفاربفروع الإسلام.

ولو دققت النظر إلى تلك الأمثلة التي ذكرها أصحاب القول الأول ـ وهم القائلون : إن الخلاف معنوي قد أثر في بعض المسائل الفقهية ـ : لما خرجت عن هذين الاحتمالين. هذا ما ظهر لي ـ والله أعلم بالصواب ـ وإليه المآب.



المسألة السادسة
الخلاف في تكليف المعدوم

بعض الأصوليين يترجم المسألة بذلك، وبعضهم يترجمها بقوله: «تعلق الحكم بالمعدوم» وبعضهم يترجمها: «تعلق الأمر بالمعدوم».

ولقد أطال العلماء الكلام في هذه المسألة، وسأقتصر ـ هنا ـ على ذكر ما يخص البحث الذي أنا بصدده، فأقول:

اختلف العلماء في تكليف المعدوم على مذهبين:

المذهب الأَول : أن المعدوم مكلف.

أي: أن الحكم يتعلَّق بالمعدوم فيكون مأموراً ومنهياً.

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من المتكلمين والفقهاء[1].

ولا يعنون بذلك: أن المعدوم حال كونه معدوماً مكلف ومأمور، بل يريدون: أنه يجوز أن يكون الأمر موجوداً في الحال، ثم إن المعدوم إذا وجد وتهيأ للفهم التام يصير مأموراً بذلك الأمر.

وافترق أصحاب هذا المذهب إلى فرق:

فذهبت فرقة إلى أن هذا الأمر أمر إيجاب و إلزام على الحقيقة بشرط

---

(١) انظر: البرهان (١/ ٢٧٠)، المحصول (١/ ٢/ ٤٢٩)، الإحكام للآمدي (١/ ١٥٣)، المنخول (ص١٢٤)، المستصفى (١/ ٨٥)، نهاية السول (١/ ١٣٣)، نهاية الوصول (١٨٤/أ).

وجوده على صفة من يصح تكليفه سواء كان في الحال موجوداً بتوجه الخطاب، أو لم يكن.

وذهبت فرقة إلى أن هذا أمر إعلام إذا كان كيف يكون، وليس بأمر إيجاب وإلزام.

وذهبت فرقة ثالثة إلى أنه يتعلق بالمعدوم إذا كان هناك موجود مخاطب ببلاغه، أما إذا لم يكن من يتوجه إليه الخطاب فلا[1].

احتج أصحاب هذا المذهب ـ على أن المعدوم مكلف ـ بحجج، منها: أن الواحد منا يصير مأموراً بأمر النبي ﷺ مع أن ذلك الأمر ما كان موجوداً إلا حال عدمنا.

المذهب الثاني : أن المعدوم لا يتعلق به الحكم.

أي: أن الحكم لا يتعلق إلا بالموجود بعد توفر شروط التكليف.

ذهب إلى ذلك المعتزلة[2].

احتج أصحاب هذا المذهب ـ على أن المعدوم غير مكلف ـ بأن صدور الأمر من غير أن يوجد مأمور يسمعه ويبلغه قبيح، والقبيح لا يأتي به الله ـ سبحانه ـ.

---

(١) انظر: العدة (٢/ ٣٨٧)، المسودة (ص٤٤).

(٢) ونقله الجرجاني عن جماعة من الحنفية: انظر: أصول السرخسي (٢/ ٣٣٤) المحصول (١/ ٢/ ٤٢٩)، العدة (٢/ ٣٨٦)، شرح المحلي (١/ ٧٨) مع حاشية البناني.

بيان نوع هذا الخلاف

إن الخلاف بين أصحاب المذهب الأول ـ وهم الجمهور القائلون: إن المعدوم مكلف ـ وبين أصحاب المذهب الثاني ـ وهم المعتزلة القائلون: إن المعدوم غير مكلف ـ خلاف لفظي، لا يترتب عليه أي أثر، وذلك لاتفاق أصحاب المذهبين على القول بتكليف المعدوم بمعنى شمول الخطاب له عند وجوده.

فكتب أصحاب المذهبين واضحة العبارة بتكليف المعدوم سواء كانوا أشاعرة أو معتزلة أو غيرهم.

فكتب المعتزلة صريحة في أن المعدوم مكلف، قال القاضي عبدالجبار بن أحمد في «شرح الأصول الخمسة»[1]: «فعلى هذا نقول: إن الموجودين في زمن الرسول ﷺ كانوا مكلفين بهذه العبارات في الحال حتى كان يلزمهم التكفل بحفظه إلى أن يؤدوه إلى من بعدهم، وأما الذين لم يوجدوا في الحال فلا تكليف عليهم في شيء من ذلك إلا إذا وجدوا وصاروا بصفة المكلفين، والغرض بقولنا: إن الخطاب متناول لهم، والتكليف يجمعهم، والموجودين في الحال جميعاً: أنه ليس يجب تكرار الخطاب بهذه العبارات من جهة الله ـ تعالى ـ ولا من رسله في سائر الأعصار، وحالاً بعد حال، بل الخطاب الأول كاف، ويكون السامعون له

(١) (ص ٤١١).

في الحال يلزمهم أداؤه إلى من بعدهم»[1] اهـ.

فهذا الكلام صريح في أن مذهبهم هو: أن المعدوم مكلف بمعنى تناول الخطاب له بشرط وجوده.

وقال أبو الحسين البصري في «المعتمد»[2] ـ مؤكداً ذلك ـ: «ألا ترى أن أمر القرآن متقدم لأفعالنا، وهو: أمر لنا باتفاق، والواحد منا يأمر غيره قبل حال الفعل فيسمى ذلك أمراً»[3].

وهذا واضح في أن مذهب المعتزلة هو: تناول الخطاب للمعدوم بشرط وجوده.

وكذلك كتب غير الأشاعرة والمعتزلة ـ ممن لا يقولون بالكلام النفسي ولا يقولون بخلق القرآن ـ صريحة في جواز تكليف المعدوم، قال ابن قدامة في الروضة»[4]: «الأمر يتعلق بالمعدوم، وأوامر الشرع قد تناولت المعدومين إلى قيام الساعة بشرط وجودهم على صفة من يصح تكليفه»[5]. وهو معنى ما ذكره أبو يعلى في «العدة»[6]. وابن تيمية في «المسودة»[7].

وكتب الأشاعرة ـ أيضاً ـ صريحة في جواز تكليف المعدوم، وهذا

---

(١) المغني للقاضي عبدالجبار بن أحمد (ص١١ ٤).

(٢) (١/ ١٧٨).

(٣) المعتمد (١/ ١٧٨).

(٤) (٢/ ٦٤٤).

(٥) الروضة (٢/ ٦٤٤).

(٦) (٢/ ٣٨٦).

(٧) (ص٤٤).

معلوم بالضرورة لمن اطلع على أي كتاب من كتبهم، وهم يقولون: بأن المعدوم مكلف؛ بناء على قولهم بالكلام النفسي، فقالوا: إن الحكم قديم؛ لأنه خطاب الله ـ تعالى ـ وخطابه كلامه النفسي الأزلي وكلامه قديم، فيكون الحكم قديماً، وحيث إن الحكم يتعلق بفعل المكلف تعلقاً أزلياً، والمكلف غير موجود أزلاً كان الحكم متعلقاً بالمعدوم.

الحاصل : أن الجميع متفقون على أن المعدوم مكلف بمعنى شمول الخطاب له عند وجوده سواء قالوا بالكلام النفسي أو لم يقولوا به.

فيكون الخلاف لفظياً ؛ حيث يرجع إلى تفسير معنى «التعلُّق».

فالمعتزلة يفسِّرون التعلُّق بتعلُّق الحكم المخلوق بالمخلوق المأمور، بناء على قولهم بخلق القرآن.

والأشاعرة يفسرون التعلق بتعلق الحكم الأزلي المفسَّر عندهم بالكلام النفسي.

ومن لا يقول بخلق القرآن، ولا بالكلام النفسي يفسرون «التعلق بشمول الحكم لجميع المعدومين منذ ورود الخطاب بشرط وجودهم»[1].

والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

---

(١) انظر: مجموعة فتاوى ابن تيمية (٧/ ١٥٧ وما بعدها)، العدة (٢/ ١٨٥) شرح الكوكب (٢/ ١٠٣)، شرح العقيدة الطحاوية (ص١٨٠ وما بعدها).

المبحث الرابع
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالحكم الوضعي

ويشتمل على تمهيد، وثلاثة مطالب:

أما التمهيد فهو في تعريف الحكم الوضعي، وبيان أنواعه.

أما المطالب فهي:

المطلب الأول: في مسائل الخلاف المتعلقة بالسبب والشرط والمانع.

المطلب الثاني : في مسائل الخلاف المتعلقة بالصحة والفساد.

المطلب الثالث: في مسائل الخلاف المتعلقة بالعزيمة والرخصة.

التمهيد
في
تعريف الحكم الوضعي وبيان أنواعه

الحكم الشرعي في الاصطلاح هو: خطاب الله ـ تعالى ـ المتعلّق بجعل الشيء سبباً لشيء آخر، أو شرطاً له، أو مانعاً منه، أو كون الفعل صحيحاً، أو فاسداً أوعزيمة أو رخصة[1].

والحكم الوضعي يتنوع إلى أنواع هي: المذكورة في التعريف السابق، وهي: السبب والشرط، والمانع، والصحة، والفساد، والعزيمة والرخصة.

وبعض الأصوليين اقتصر الأنواع على ثلاثة وهي: السبب، والشرط، والمانع؛ باعتبار أن هذه الثلاثة كليات الحكم الوضعي المتفق عليها.

وسمي هذا كله بالحكم الوضعي؛ لأَن المقصود منه وضع الشيء سبباً لشيء آخر، أو شرطاً له، أو مانعاً منه مأخوذ من الوضع وهو: الجعل؛ لأَن

---

(١) انظر: المستصفى (١/ ٩٣)، الموافقات (١/ ١٨٧)، أصول الفقه لأبي النور (١/ ٨٥)، الإحكام للآمدي (١/ ٩٦)، أصول الفقه للخضري (ص٥٩)، المانع (٢٤).

اعتبار الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً إنما هو بجعل الشارع دون غيره، ولولا جعل الشارع إياه سبباً أو شرطاً أو مانعاً لما كان كذلك[1].

وسأتناول بالكلام عن مسائل الخلاف التي كان الخلاف فيها لفظياً أو قيل عنها ذلك الموجودة في الحكم الوضعي وذلك في المطالب التالية:

---

(١) أصول الفقه لزكي الدين شعبان (ص٢١٨).

المطلب الأول
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالسبب والشرط والمانع

ويشتمل على أربع مسائل وهي:

المسألة الأولى : الخلاف في تقييد السبب والشرط والمانع بلفظ «بذاته».

المسألةالثانية : الخلاف في المراد بالعلة.

المسألة الثالثة : هل يوجد فرق بين السبب والعلة ؟

المسألة الرابعة : الخلاف في المراد بالشرط.



المسألة الأولى

الخلاف في تقييد تعريف السبب والشرط والمانع بلفظ «بذاته»

حينما عرف الأصوليون كلاً من السبب والشرط والمانع اختلفوا بتقييده بلفظ «لذاته» على مذهبين:

المذهب الأول: أنه لابد من تقييد تعريف كل من السبب والشرط والمانع بلفظ «لذاته».

ذهب إلى ذلك القرافي في «شرح تنقيح الفصول»[1] ، والفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير»[2].

فقالوا في تعريف السبب: إنه: ما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته[3].

وقالوا في تعريف الشرط: إنه ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود، ولا عدم لذاته[4] .

وقالوا في تعريف المانع: إنه ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته[5].

---

(١) (ص٨١، ٨٢).
(٢) (١/ ٤٤٥، ٤٥٢، ٤٥٦، ٤٥٧).
(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٨١)، شرح الكوكب (١/ ٤٤٥).
(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٨٢)، شرح الكوكب (١/ ٤٥٢).
(٥) انظر المرجعين السابقين.

وحجة أصحاب هذا المذهب: أن هذا القيد وهو لفظ: **«لذاته» لابدَّ** منه للاحتراز به عن مقارنة السبب لفقدان شرط، ومقارنة الشرط لفقدان سبب، ومقارنة وجود السبب والشرط لوجود مانع، وهكذا.

وإليك بيان ذلك:

أن لفظ «لذاته» الوارد في تعرف السبب احترز به عما لو قارن السبب فقدان الشرط، أو وجود المانع مثل: النصاب قبل تمام الحول، أو وجود النصاب مع وجود المانع ـ وهو الدَّين ـ فإن السبب ـ في هذه الحالة ـ لا يلزم من وجوده الوجود، ولكن لا لذاته، بل الأمر خارج عنه، وهو: انتفاء الشرط، أو وجود المانع.

كذلك لفظ: «لذاته» الوارد في تعريف الشرط أتي به للاحتراز عن مقارنة الشرط وجود السبب، فيلزم ـ في هذه الحالة ـ من وجود الشرط وجود المشروط، أو مقارنة الشرط لوجود المانع، فإنه يلزم ـ في هذه الحالة ـ عدم المشروط، ولكن هذا لا لذاته، وهو كونه شرطاً، بل لأمر خرج، وهو مقارنة السبب أو قيام المانع.

فمثلاً: إذا قارن الشرط ـ وهي الطهارة ـ وجود السبب ـ وهو: دخول الوقت ـ فإنه يلزم صحة الصلاة، ولكن لا لذات الشرط، بل لوجود السبب.

وإذا قارن الشرط وجود مانع ـ وهو الصلاة في مكان نجس مثلاً ـ فإنه يلزم عدم الصحة، ولكن ذلك لوجود المانع، لا لذات الشرط.

كذلك لفظ: «لذاته» الوارد في تعريف المانع أتي به للاحتراز عن مقارنة عدم المانع لوجود سبب آخر فإنه يلزم الوجود، ولكن لا لعدم

المانع، وإنما لوجود السبب الآخر، وذلك مثل: المرتد القاتل لولده مثلاً، فإنه يقتل بالردة، وإنما لم يقتل قصاصاً، لأن المانع إنما منع أحد السببين ـ فقط ـ وهو: القصاص، وقد حصل القتل بسبب آخر وهو: الردة.

ومما سبق يعرف أنه لابد من تقييد الشرط بلفظ «لذاته».

المذهب الثاني: أنه لا حاجة إلى لفظ «لذاته» في تعريف السبب والشرط، والمانع، وهو مذهب كثير من العلماء[1].

حجة ذلك: أن قول المعرف: ما يلزم من كذا وكذا: يفيد أنه من حيث ترتبه عليه، وصدوره عنه[2].

بيان نوع الخلاف

الخلاف بين أصحاب المذهب الأول ـ وهم الذين قيدوا التعريفات بلفظ: «لذاته» ـ وبين أصحاب المذهب الثاني خلاف لفظي لا يترتب عليه آثار؛ وذلك لاتفاق أصحاب المذهبين على أن حقيقة السبب: «هو ما يلزم من وجوده الوجود ويلزم من عدمه العدم» وأن حقيقة الشرط: «هو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوه وجود ولا عدم» وأن حقيقة المانع: «هو ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم».

وإنما أورد بعضهم لفظ «لذاته» للإيضاح والبيان ودفع التوهم، كما

---

(١) انظر: الآيات البينات (٣/ ٤٥).

(٢) انظر: الآيات البينات (٣/ ٥٤)، شرح الكوكب المنير (١/ ٤٤٦).

قال العبادي في «الآيات البينات»[1]، أو للاستظهار كما قال الفتوحي الحنبلي في «شرح الكوكب المنير»[2].

ولم يوردوه لكونه مفيداً معنىً جديداً للسبب والشرط والمانع.

فإذا كان الأمر كذلك فالخلاف لفظي والله أعلم بالصواب وإليه المآب.



---

(١) (٣/ ٤٥).

(٢) (١/ ٤٤٦).

المسألة الثانية
الاختلاف في المراد بالعلة

العلة تعتبر من الأحكام الوضعية؛ حيث إنها تقرب من السبب.

إذا علمت ذلك فاعلم أن العلة في اللغة هي: الأمر المغيِّر للشيء، ومنه سُمي المرض علة؛ لأن حالة المريض تتغير به من الصحة والقوة إلى المرض والضعف، وقد سمي الأمر المثبت للحكم في الشرع علة؛ لأنه يتغير بها حال المنصوص عليه[1].

واختلف الأصوليون في تعريف العلة باعتبار التأثير على مذاهب:

المذهب الأول: أن العلة هي: الموجب للحكم لا بذاته، بل بجعل الشارع.

ذهب إلى ذلك الغزالي وأكثر الحنفية.

قال الغزالي في «شفاء الغليل»[2] ـ مبيناً ذلك ـ: «إن العلة الشرعية كالعقلية في الإيجاب، وأنها جارية على مذاقها لا تفارقها؛ إلا أن إيجابها بجعل الشارع إياها موجبة، لا بنفسها»[3].

وقال عبدالعزيز البخاري في «كشف الأسرار»[4] ـ مبيناً سبب اختيار

---

(١) انظر: الصحاح (٥/ ١٧٧٣)، لسان العرب (١٣/ ٤٩٥)، المصباح المنير (٢/ ٥٠٩).

(٢) (ص٥٥٠). (٣) شفاء الغليل (ص٥٥٠).

(٤) (٤/ ١٧٣).

أكثر الحنفية لهذا التعريف للعلة ـ: «لو جعلنا العلل موجبة بذواتها لأدى ذلك إلى الشركة في الألوهية؛ فإن الموجب في الحقيقة هو: الله ـ تعالى ـ ولا يجوز أن تجعل إعلاماً محضة أيضاً فتصير الأحكام جبرية بدون أسباب، فثبت أن القول العدل ما ذكرنا»[1].

يقصد ما ذكره فيما سبق من أن العلة موجبة للحكم بجعل الله إياها كذلك لابذاتها، ولاأن تكون مجرد علامة فقط.

المذهب الثاني: أن العلة بمعنى المعرِّف للحكم.

ذهب إلى ذلك فخر الدين الرازي في «المحصول»[2] ، والبيضاوي في «المنهاج»[3].

والمراد من ذلك: أن تكون العلة أمارة وعلامة على وجود الحكم بحيث يدور معه وجوداً وعدماً.

المذهب الثالث: أن العلة هي: المؤثر في الحكم بذاته.

ذهب إلى ذلك المعتزلة[4].

والمراد بالمؤثر: الموجد؛ لأَن التأثير معناه: الإيجاد.

وتعريف المعتزلة هذا مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين باعتبار أن كلاً من الحسن والقبح ذاتي في الشيء عندهم، وأن الحكم تابع

---

(١) كشف الأسرار (٤/ ١٧٣).

(٢) (٣/ ٢/ ١٨٣).

(٣) (٣/ ٧٣) مع نهاية السول.

(٤) انظر المعتمد (٢/ ٦٩٥)، تيسير التحرير (٣/ ٣٠٢).

لذلك، فيكون الوصف مؤثراً بذاته في الحكم، أي: يستلزم باعتبار ما اشتمل عليه الوصف من حسن وقبح ذاتيين[1].

المذهب الرابع: أن العلة بمعنى الباعث.

ذهب إلى ذلك الآمدي في «الإحكام»[2] ، وابن الحاجب في «مختصره»[3].

وفسّر الآمدي الباعث بكونها مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم، لا أن تكون أمارة مجردة بدون فائدة، وفسره بذلك ابن الحاجب أيضاً.

بيان نوع الخلاف في هذه المسألة

الخلاف بين تلك المذاهب الأربعة خلاف لفظي؛ وذلك لاتفاق أصحاب المذاهب الأربعة ـ هنا ـ على أن الموجب للأحكام الشرعية في الحقيقة هو: الله تعالى وحده، وأنه لا حاكم إلا الله سبحانه[4].

فالمؤثر حقيقة هو الله تعالى، دون العلل والأسباب.

وإليك بيان أن تلك التعريفات متفقة على المعنى في الحقيقة:

(١) انظر: الكاشف (٣/ ٢٤٠/ أ).
(٢) (٣/ ٢٠٢).
(٣) (٢/ ٢١٣) مع شرح العضد.
(٤) انظر: البحر المحيط (١/ ٣٠٧ وما بعدها.

فأقول:

أما أصحاب المذهب الأول ـ وهم القائلون: إن العلة هي: الموجب للحكم لا بذاته، ولكن بجعل الشارع ـ فإنهم أرادوا: أن الشارع ربط بين العلة ومعلولها ربطاً عادياً بحيث يوجد المعلول عند وجود علته، وأن الموجب للأحكام حقيقة هو الله تعالى ـ إلا أن الإيجاب لما كان قد غيب عنا، ولا ندركه فإن الله شرع العلل وجعلها موجبات للأحكام في حق العمل[1].

أما أصحاب المذهب الثاني ـ وهم القائلون : إن العلة بمعنى المعرِّف للحكم ـ فإنهم أرادوا بالمعرف: ما يبنى عليه الحكم، ويثبت به، وليس مجرد أمارة وعلامة محضة، غير أنه لا يكون مؤثراً في الحكم، ولا باعثاً عليه وذلك هو محترزهم في اختيار هذا التعريف، ولكنهم لا ينفون أن تكون العلة مناسبة للحكم بحيث يترتب على شرع الحكم معها مصلحة للعباد من جلب نفع أو دفع ضرر.

فهؤلاء يُقرِّون بأن الموجب للأحكام حقيقة هو الله إلا أن هذا الإيجاب قد غيب عنا، فجعل الشارع العلل معرفات لذلك.

أما أصحاب المذهب الثالث ـ وهم القائلون: إن العلة هي: المؤثر في الحكم بذاته ـ: فإنهم أرادوا بذلك: أن الله ـ تعالى ـ حكم بوجوب ذلك الأثر عقب ذلك الأمر.

أي: جرت العادة الإلهية بخلق الأثر عقيب ذلك الشيء، فيخلق

---

(١) انظر: حاشية الأزميري (٢/ ٢٩٩)، التلويح (٢/ ٦٣).

الإحراق مثلاً عقيب مماسة النار، ويخلق الأحكام عقب وجود أسبابها بطريق جري العادة، فكلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب[1].

ولا يريدون أن العلل والأسباب موجبة بخاصة أنفسها، ومؤثرة بذواتها على الحقيقة، حيث إن ذلك يلزم منه وجود مؤثر لذاته غير الله ـ تعالى ـ، وهذا يفضي إلى الشرك ولم يقل به أحد.

فكون العلل موجبة عند المعتزلة أرادوا به عدم تصور انفكاك الحكم عنها عقلاً، وليس المراد أنها موجبة للحكم على الحقيقة؛ لأن الأشياء ـ كلها ـ بخلق الله ـ تعالى ـ.

فيكون من قبيل الاستلزام العقلي ـ فقط ـ، وهو: أنه لا يجوز تخلف المعلول عن علته وانفكاكه عنها عقلياً.

وهذا يدل دلالة واضحة على أنهم يقولون بأن الموجب للأحكام حقيقة هو الله ، وليست العلل ولا الأسباب.

وهذا هوما قاله أصحاب المذاهب الأخرى[2].

أما أصحاب المذهب الرابع ـ وهم القائلون: إن العلة بمعنى الباعث ـ فإنهم أرادوا بالباعث: اشتمال العلة على مصلحة وحكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم.

وهذا التفسير صادر منهم، وهم أرادوا بهذا التفسير نفي ما قد يتبادر من ظاهر قولهم: «إنه الباعث» من كونها تحمل الفاعل على الفعل، وتبعثه

---

(١) انظر: التوضيح (٢/ ٦٢)، حاشية الأزميري (٢/ ٢٩٩).

(٢) انظر: الإبهاج (١/ ٤٢).

على ذلك فيلزم المحذور.

وأيضاً أرادوا بهذا التفسير إثبات: أن العلة مشتملة على الحكمة والمصلحة العائدة إلى العباد، لأَن أفعال الله تعالى ـ وأحكامه معللة بمصالح العباد ـ كما هو قول جمهور العلماء[1].

فشرعت الأحكام على مقتضى المصالح؛ لأنه تعالى لما كان حكيماً كان لابد لأَفعاله وأحكامه غايات وحكم تترتب عليها فاقتضى وجوده سبحانه مراعاة مصالح عباده، فجاءت أحكامه سبحانه على مقتضى مصالح مخلوقاته تفضلاً منه، لا وجوباً كما نقل عن المعتزلة؛ فإنه سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

وهذا يفيد أن الموجب للأحكام حقيقة هو الله تعالى، وليست العلل ولا الأَسباب.

ذكر العطار[2] في: «حاشيته على شرح جمع الجوامع»[3]: أن ابن السبكي قد شدَّد النكير على من فسَّر العلة بالباعث، ولا داعي لهذا التشديد في النكير ما دام أن الآمدي قد فسر «الباعث» بناء على تعليل الأحكام بالمصالح، وقد علمت أن ذلك هو: قول الجمهور فلا معنى

---

(١) انظر: التوضيح (٢/ ٦٣)، الموافقات (٢/ ٦).

(٢) هو: حسن بن محمد بن محمود العطار، كانت وفاته عام (١٢٥٠هـ)، كان عالماً أصولياً فقيهاً، من مصنفاته: حاشية على شرح المحلي على متن جمع الجوامع، وديوان شعر. انظر: تاريخ الأزهر (ص١٣٨)، الأعلام (٢/ ٢٢٠).

(٣) (١/ ٢٧٤).

للنكير، ولا التشنيع[1].

فكما تلاحظ أن جميع أصحاب المذاهب الأربعة ـ السابقة الذكر ـ في تفسير العلة متفقون على أن الموجب للحكم ـ حقيقة ـ هو الله تعالى، وهو المؤثر الحقيقي وحده، دون العلل والأسباب.

واتفقوا على أن الله حكم بوجوب ذلك الأثر بذلك الأمر وناطه به ورتبه عليه[2].

واتفقوا ـ أيضاً ـ على أن الأحكام معللة بمصالح العباد، وإن اختلفت العبارات في مؤدَّى ذلك حسب ما يؤدي إليه التصور، ويدل على ذلك أن الكل يقولون بالقياس؛ حيث إنه بنى على ذلك، سوى الظاهرية والنظام الذين ينفون تعليل الأحكام جملة وتفصيلاً، لذلك أنكروا القياس[3].

الحاصل مما سبق: أن الخلاف في تعريف العلة خلاف لفظي عائد إلى اللفظ والاصطلاح ـ فقط ـ أما المعنى فقد اتفقوا عليه كما سبق بيانه، والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

---

(١) انظر حاشية العطار (٢/ ٢٧٤).

(٢) انظر: كشف الأسرار (٤/ ١٧٢ ـ ١٧٤).

(٣) انظر: حاشية العطار (٢/ ٢٧٤)، تيسير التحرير (٣/ ٣٠٤)، الحكم الوضعي (ص١٣٠ ـ ١٣١).

المسأله الثالثة

الاختلاف في الفرق بين السبب والعلة

لقد سبق تعريف كل من العلة والسبب فهل هما متفقان أو متغايران؟
اختلف العلماء في ذلك على مذاهب[1]:

المذهب الأَول : أن السبب والعلة لفظان متشابهان، ذهب إلى ذلك بعض العلماء.

أي: أن السبب والعلة متفقان، ويوجد وجوه شبه بينهما وهي:
أولاً: أن كلاً منهما ينبني عليه الحكم ويرتبط به وجوداً وعدماً.
ثانياً : أن كلاً منهما أمارة وعلامة على وجود الحكم.
ثالثاً : أن كلاً منهما للشارع حكمة في ربط الحكم به، وإضافته إليه وبنائه عليه.

ولذلك كان معناهما واحداً، فالسفر يطلق عليه سبب ويطلق عليه علة إباحة الفطر، ودخول الوقت سبب وعلة على وجوب الصلاة.

فجعل أصحاب هذا المذهب السبب مرادفاً للعلة، وإسماً من أسمائه تطلق عليه دون فرق بينهما.

المذهب الثاني : أن السبب أعم من العلة.

---

(١) انظر هذه المذاهب في: شفاء الغليل (ص٥٥٠)، شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني (١/ ٩٥)، نظرية الحكم (ص١١٨).

فالعلة ـ تعتبر قسماً من أقسام السبب.

وهذا مذهب أكثر العلماء.

وإليك بيان ذلك.

أن السبب إما أن يكون معقول المعنى، أو لا.

فإن كان السبب مما يدرك العقل ارتباط الحكم به كان سبباً وعلة، أي: إن كانت المناسبة في هذا الربط ظاهرة تدركها العقول فإن هذا الوصف يُسمى علة وسبباً مثاله: قطع يد السارق، وجلد الزاني، والسفر في إباحة الفطر، ولذلك تسمى السرقة سبباً وعلة للقطع، ويسمى الزنا سبباً وعلة للجلد، والسفر سبباً وعلة لإباحة الفطر.

أما إن كان السبب مما لا يدرك العقل ارتباط الحكم به فإنه يُسمَّى سبباً، ولا يُسمَّى علة.

أي: إن كانت المناسبة في هذا الربط غير ظاهرة، ولم تدركها العقول فإن هذا الوصف يُسمى سبباً، ولا يُسمى علة مثل دخول الوقت، وشهود الشهر.

فدخول الوقت يسمى سبباً لوجوب الصلاة، ولا يُسمى علة، لعدم إدراكنا للمناسبة بين دخول الوقت ووجوب هذه الصلاة بعينها.

وشهود شهر رمضان يسمى سبباً لوجوب الصوم، ولا يُسمى علة، لعدم إدراكنا للمناسبة في هذا.

إذاً: يكون السبب ـ بناء على هذا المذهب ـ أعم من العلة؛ لأن السبب يشمل الوصف المناسب وغير المناسب، فيكون بينهما ـ بهذا

المعنى ـ عموم وخصوص مطلق، حيث يجتمعان في شيء، وينفرد الأعم وهو السبب في شيء آخر.

وعلى هذا فكل علة سبب، وليس كل سبب علة.

المذهب الثالث: أن السبب والعلة متغايران تمام التغاير، فهما وصفان متباينان.

ذهب إلى ذلك الحنفية.

وذلك لأنهم عرفوا السبب بأنه: «ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود، ولا يعقل فيه معاني العلل»[1]. وهو معنى تعريف كثير من الحنفية[2].

فهنا صرحوا بأن السبب لا يضاف إليه وجوب الحكم، ولا يعقل فيه معاني العلل.

بخلاف العلة فإنه يضاف إليها الحكم أصالة عندهم، ويكون بين هذا الوصف الذي ورد مع الحكم وبين الحكم مناسبة ظاهرة.

ففي هذين الأمرين تفارق العلة السبب.

فتبين بذلك أن الحنفية يفرقون بين العلة والسبب، ولا يطلق أحدهما على الآخر إلا مجازاً[3].

---

(١) انظر: كشف الأسرار (٤/ ١٧٥).

(٢) انظر: التوضيح (٢/ ١٣٧ ـ ١٤٥).

(٣) انظر: تيسير التحرير (٤/ ٦٨)، التوضيح (٢/ ١٤٥)، الموافقات (١/ ٢٦٥)، السبب عند الأصوليين (١/ ١٨٦).

بيان نوع الخلاف

إن الخلاف بين أصحاب هذه المذاهب الثلاثة خلاف لفظي، لا يترتب عليه أي أثر، بل هو خلاف في عبارة واصطلاح، وذلك لأنا عرفنا أن كثيراً من العلماء ـ كأصحاب المذهب الثاني يقسمون السبب إلى قسمين: «سبب مناسب للحكم» و«سبب غير مناسب للحكم» وبهذا التقسيم تلتقي المفاهيم ويتحد المدلول لدى الجميع[1].

وإذا كان الأمر كذلك فالخلاف يكون لفظياً والله أعلم بالصواب.



---

(١) انظر: كشف الأسرار (٤/ ١٧٥)، نظرية الحكم (١١٩).

المسألة الرابعة
الخلاف في المراد بالشرط

الشرط لغة هو: إلزام شيء والتزامه في البيع ونحوه، وجمعه شروط.

ويأتي الشرط بتحريك الراء، وهو: العلامة[1].

ويأتي الشرط بتسكين الراء وهو مراد الأصوليين؛ حيث إنه إذا كان بالسكون يكون بمعنى الإلزام[2].

أما الشرط في الاصطلاح فقد اختلف في تعريفه على مذهبين:

المذهب الأول: مذهب المتكلمين، حيث اختلفت عباراتهم في تعريفه وهي بمعنى واحد، من ذلك:

التعريف الأول: الشرط: هو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته[3].

التعريف الثاني هو: أنه عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده[4].

التعريف الثالث: هو: ما يتوقف عليه تأثير المؤثر، لا وجوده[5].

---

(١) انظر: لسان العرب (٩/ ٢٠٢)، المصباح المنير (١/ ٣٦٥).

(٢) انظر حاشية الأزميري (٢/ ٢٤٠).

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٨٢).

(٤) انظر: المستصفى (٢/ ١٨٠).

(٥) انظر: نهاية السول (٢/ ٤٣٨).

التعريف الرابع: هو: ما يلزم في نفيه نفي أمر ما على وجه لا يكون سبباً لوجوده ولا داخلاً في السبب[1].

الخامس: أنه ما يستلزم نفيه نفي أمر آخر على غير جهة السببية[2].

المذهب الثاني: مذهب الفقهاء ـ وهم الحنفية ـ حيث اختلفت عباراتهم في تعريف الشرط، وهي تؤدي إلى معنى واحد، ومنها:

التعريف الأول: «الشرط: هو: ما يطلق عليه اسم الشرط، إما حقيقي، وهو: ما يتوقف عليه الشيء في الواقع وإما جعلي[3].

التعريف الثاني: هو: ما يتوقف عليه الوجود بلا تأثير ولا إفضاء[4].

بيان نوع هذا الخلاف

مع اختلاف هذه التعريفات الصادرة عن أصحاب المذهب الأول وأصحاب المذهب الثاني، ونصرة كل أصحاب مذهب لما ذهبوا إليه، ومناقشتهم لتعريفات أصحاب المذهب الآخر فإن الخلاف في ذلك خلاف لفظي لا يترتب عليه آثار، وذلك لأن تعريفات أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الحنفية ـ متطابقة في المعنى مع تعريفات أصحاب المذهب

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ٣٠٩).
(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/ ١٤٥) مع شرح العضد.
(٣) انظر: التحرير (٤/ ٦٩) مع التيسير، التوضيح (١/ ٥١٨).
(٤) انظر: مرآة الأصول (٢/ ٣٠٤).

الأول ـ وهم المتكلمون ـ لأن أصحاب المذهبين اتفقوا على أن المشروط لا يوجد إلا بوجود شرطه، فلا وجود لوجوب الزكاة إلا بوجود حولان الحول، ولا وجود لصحة الصلاة إلا بوجود الطهارة، فإذا لم يوجد حولان الحول فلا تجب الزكاة، وإذا لم توجد الطهارة فلا تصح الصلاة.

واتفقوا ـ أيضاً ـ على أنه لا يلزم عند وجود الشرط أن يكون معه مشروط، أي: إذا وجد الشرط فلا يلزم منه وجود الحكم.

فمثلاً: وجود حولان الحول على المال لا يلزم منه وجود وجوب الزكاة؛ لاحتمال عدم النصاب، ولا يلزم عدم وجوبها؛ لاحتمال وجود النصاب عند حولان الحول.

فهذا كله متفق عليه، وإذا اتفق على المعنى، فالخلاف يكون في عبارة، فيكون الخلاف لفظياً، والله أعلم بالصواب وإليه المآب.



المطلب الثاني
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالصحة والفساد

ويشتمل على مسألتين، وهما:

المسألة الأولى : المقصود بالصحة في العبادات.

المسألة الثانية : هل يوجد فرق بين الفساد والبطلان ؟



المسألة الأولى
المقصود بالصحة في العبادات

الصحة في اللغة عبارة عن السلامة وعدم الاختلال يقال: «فلان صحيح» أي: سليم من الأمراض[1].

وقد اتفق العلماء على أن المراد بالصحة في المعاملات: ثبوتها على موجب الشرع لتترتب آثاره كالملك المترتب على العقود، أي: يثبت بهذا العقد الحكم المقصود من التصرف كملك المبيع والثمن، وحل الانتفاع بهما بالنسبة للبيع، وملك المنفعة والأجرة بالنسبة للإجارة، وملك الانتفاع بالبضع بالنسبة للنكاح.

فكل عقد ترتب آثاره عليه فهو الصحيح، وإلا فهو فاسد[2].

وأما الصحة في العبادات فقد اختلف فيها على مذهبين:

المذهب الأول : أن الصحة في العبادات هي: موافقة الأمر الشرعي في ظن المكلف، لا في الواقع سواء وجب القضاء، أو لم يجب، وعليه فكل من أمر بعبادة فوافق الأمر بفعلها بأن أتى بها على الوجه الذي أمر به فإنه يكون قد أتى بها صحيحة، وإن اختل شرط من شروطها، أو وجد مانع.

---

(١) انظر: المصباح المنير (١/ ٣٩٤)، لسان العرب (٤/ ٣٣٢).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ١٣١)، المستصفى (١/ ٩٥)، شرح المحلي على جمع الجوامع (١/ ١٠٠)، المحصول (١/ ١/ ١٤٢).

ذهب إلى ذلك المتكلمون[1].

المذهب الثاني : أن الصحة: إسقاط القضاء.

أي: أن الصحة: موافقة الأمر، ولكن على وجه يندفع به القضاء.

فمعنى سقوط القضاء: عدم المطالبة بالفعل مرة ثانية، بناء على الطلب الأول كالصلاة إذا وقعت بجميع واجباتها مع انتفاء موانعها، فلكونه لا يجب قضاؤها هو صحتها.

ذهب إلى ذلك الفقهاء[2].

ذكر الزركشي في «البحر المحيط»[3] : أن قول أصحاب المذهب الأول ـ وهم المتكلمون ـ أعم من قول أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الفقهاء ـ وذلك لأن كل صحة هي: موافقة الأمر، وليس كل موافقة الأمر صحة عندهم.

وذكر القرافي في «شرح تنقيح الأصول»[4]، والزركشي في «البحر المحيط»[5] : أن اصطلاح أصحاب المذهب الثاني ـ وهم الفقهاء ـ

---

(١) انظر: تيسير التحرير (٢/ ٢٣٥)، المحصول (١/ ١/ ١٤٢)، فواتح الرحموت (١/ ١٢٢)، شرح المحلي مع حاشية البناني (١/ ١٠٣)، شرح تنقيح الفصول (ص٧٦)، الموافقات (١/ ٢٩١).

(٢) انظر: المراجع السابقة، و: المستصفى (١/ ٩٤)، وشرح الكوكب المنير (١/ ٤٦٥)، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد (١/ ٦٩).

(٣) (١/ ٣١٣).

(٤) (ص٧٧).

(٥) (١/ ٣١٣).

أنسب للغة فإن الآنية إذا كانت صحيحة من جميع الجهات إلا من جهة واحدة فإن العرب لا تسميها صحيحة، وإنما يسمى صحيحاً مالا كسر فيه البتة، بطريق من الطرق.

وهذه الصلاة قد تطرق إليها الخلل من جهة ذكر الحدث، فلاتكون صحيحة فهي كالآنية المكسورة من وجه.

بيان نوع الخلاف في هذه المسألة

الخلاف بين أصحاب المذهب الأول ـ وهم المتكلمون القائلون: إن الصحة في العبادات: موافقة الأمر الشرعي ـ وبين أصحاب المذهب الثاني وهم الفقهاء القائلون: إن الصحة هي: سقوط القضاء ـ اختلف فيه على قولين:

القول الأول: إن الخلاف معنوي قد ترتب عليه ثمرة فقهية.

ذهب إلى ذلك الزركشي؛ حيث قال في «البحر المحيط»[1] ـ بعد ما نقل قول القرافي: إن الخلاف لفظي ـ «ونفي الخلاف في القضاء مردود، فالخلاف ثابت»[2].

وأيضاً ذهب إلى ذلك العبادي؛ حيث قال «في الآيات البينات»[3]:

---

(١) (١/ ٣١٥).

(٢) البحر المحيط (١/ ٣١٥).

(٣) (١/ ١٥٢).

«إن ما قاله القرافي من كون الخلاف لفظياً بين الفقهاء والمتكلمين ليس كذلك، بل هو معنوي، إذ المتكلمون لا يوجبون القضاء»[1].

ثم أضاف: أن هذا الخلاف مبني على أصل، وهو: أن القضاء هل يجب بأمر جديد، أو بالأمر الأول؟ فعلى الأول بنى المتكلمون مذهبهم، وعلى الثاني بنى الفقهاء قولهم[2].

وهو ما ذهب إليه شمس الدين الأصفهاني حيث قال في «الكاشف»[3]: «إن ما يتخرج على هذا الخلاف صلاة من لم يجد ماء، ولا تراباً...» وسيأتي ذكر ذلك، وقال مثل ذلك الجاربردي في «السراج الوهاج»[4]. والإسنوي في «نهاية السول»[5].

ومن ذهب إلى هذا القول قد ذكر أمثلة من الفقه ليؤكد ما ذهب إليه وهو: أن الخلاف معنوي.

ومنها:

أولاً: صلاة من ظن نفسه أنه متطهر، ثم تبين بعد فراغه أنه لم يكن متطهراً.

فعلى المذهب الأول ـ وهو مذهب المتكلمين ـ: فإن هذه الصلاة صحيحة؛ لأن المعتبر في الموافقة للأمر شرعاً هو: حصول الظن ـ فقط ـ

---

(١) الآيات البينات (١/ ١٥٢).

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) (١/ ٢٧/أ).

(٤) (١/ ١١٦).

(٥) (١/ ٩٨).

حيث إنه هو الذي في وسع المكلف.

وأما على المذهب الثاني ـ وهو مذهب الفقهاء ـ فإن تلك الصلاة غير صحيحة؛ لكونها لم تسقط القضاء، أي: أن هذه الصلاة لا توصف بالصحة؛ لأن الطلب لم يسقط عنه، ولا يزال مطالباً بفعلها مرة ثانية[1].

ثانياً : صلاة فاقد الطهورين ـ الماء والتراب ـ إذا صلى على حسب حاله صحيحة عند المتكلمين، وهي فاسدة عند الفقهاء، وعليه إعادتها مرة ثانية إذا وجد ماء أو تراباً على الأرجح[2].

ثالثاً : إذا صلى بنجس لم يعلمه، أو مكشوف العورة ساهياً تكون صلاته صحيحة ولا قضاء؛ نظراً لموافقة الأمر حال التلبس[3].

رابعاً : ما لو تحرى المجتهد في الأواني فلم يغلب على ظنه شيء فتيمم، فإن تيمم قبل إراقة الماء وجب القضاء، وإن تيمم بعد الإراقة لم يجب القضاء، ومبنى الخلاف على تفسير الصحة على المذهبين: مذهب المتكلمين ومذهب الفقهاء[4].

خامساً : من صلى خلف الخنثى المشكل، ثم تبين أنه رجل، وفرعنا على القول المرجوح أنه لا يجب القضاء، فإنها على اصطلاح الفقهاء صحيحة؛ لإسقاط القضاء، وعلى اصطلاح المتكلمين باطلة، لأنها ليس

---

(١) تكاد تجمع كتب أصول الفقه على هذا المثال.

(٢) انظر: الكاشف (١/ ٢٧/ أ)، نهاية السول (١/ ٩٨)، البحر المحيط (١/ ٣١٥).

(٣) انظر: البحر الميحط (١/ ٣١٥).

(٤) انظر: البحر المحيط (١/ ٣١٥).

موافقة لأمر الشرع»[1].

هذا بعض ما ذكره أصحاب القول الأول من الأمثلة ليثبتوا أن الخلاف معنوي.

القول الثاني : إن الخلاف لفظي.

ذهب إلى ذلك القرافي في «شرح تنقيح الفصول»[2] : والطوفي في «شرح مختصر الروضة»[3]، والغزالي في «المستصفى»[4]، والآمدي في «الإحكام»[5]، وهو ما اختاره بخيت المطيعي في «سلم الوصول»[6].

وكون الخلاف لفظياً هو الصحيح ـ بعد التحقيق ـ؛ حيث لا يترتب على هذا الخلاف أي أثر، لأن أصحاب المذهبين متفقون على جميع الأحكام فاتفقوا ـ في المثال الأول من الأمثلة التي ذكرها القائلون : إن الخلاف معنوي ـ على أن هذا المصلي موافق لأمر الله ـ تعالى ـ، واتفقوا ـ أيضاً ـ على أنه مثاب على فعله، لقصده امتثال أمر الله ـ تعالى ـ واتفقوا على أنه لا يجب على المصلي القضاء إذا لم يطلع على الحدث، واتفقوا على أنه يجب عليه القضاء إذا طلع على الحدث.

قال المطيعي في «سلم الوصول»[7]: «لا يمكن للمتكلمين ولا الفقهاء

(١) المرجع السابق.

(٢) (ص٧٦).

(٣) (١/ ٤٤٣).

(٤) (١/ ٩٥).

(٥) (١/ ١٣١).

(٦) (١/ ١٠٠).

(٧) (١/ ١٠٠).

ولا غيرهم من علماء الإسلام أن يقولوا: إن من صلى وهو محدث ظاناً أنه متطهر، ثم تبين له حدثه بعد فعل الصلاة: أن صلاته صحيحة ولا يجب عليه القضاء»[1]. اهـ.

فإن قال قائل: ففي أي شيء اختلفوا إذاً ؟

قلتُ: اختلفوا في وضع لفظ «الصحة» هل يضعونه لما وافق الأمر سواء وجب القضاء أو لم يجب، أو يضعونه لما لا يمكن أن يتعقبه قضاء[2].

فأصحاب المذهب الأول ـ وهم المتكلمون ـ نظروا لظن المكلف.

أما أصحاب المذهب الثاني وهم الفقهاء ـ فقد نظروا لما في الواقع ونفس الأمر.

وأما القضاء فهو واجب على المذهبين.

أي: أن كلاً من المتكلمين والفقهاء يقول بإعادة الصلاة فيمن صلى ظاناً أنه متطهر فبان خلافه، ولكنهما يختلفان في وصف هذه الصلاة قبل إعادتها.

فالفقهاء ـ وهم أصحاب المذهب الثاني ـ يقولون: إنها لا توصف بالصحة، لأنها لم تسقط القضاء؛ لأن المكلف لا يزال مطالباً بفعلها مرة ثانية.

أما المتكلمون ـ وهم أصحاب المذهب الأول ـ فيقولون: إن تلك الصلاة توصف بالصحة، نظراً لموافقتها لأمر الشارع، وذلك لأن الشرع قد

---

(١) سلم الوصول (١/ ١٠٠).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (٧٧)، شرح مختصر الروضة (١/ ٤٤٢).

أمر المصلي أن يصلي بطهارة متيقنة أو مظنونة، وقد جعل ذلك على حسب حاله، ولهذا قالوا: إنها توصف بالصحة، نظراً لهذه الموافقة.

وقالوا: أما إعادتها فقد جاء من أمر آخر وهو: تبين الخطأ في الظن.

الحاصل من هذا: أن المعنى قد اتفق عليه المتكلمون والفقهاء كما قال القرافي في «شرح تنقيح الفصول»[(١)] ، والطوفي في «شرح مختصر الطوفي»[(٢)]، فلم يبق إلا النزاع في التسمية.

أما ما ذكره أصحاب القول الأول ـ وهم القائلون: إن الخلاف معنوي ـ من الأمثلة التي سردوها وقالوا: إنها آثار ترتبت على الخلاف فغير مسلَّم، وإليك بيان ذلك.

أما المثال الأول ـ وهو من صلى من ظن نفسه أنه متطهر، ثم بان أنه غير متطهر ـ فقد بينا فيما سبق: اتفاق الفقهاء والمتكلمين على وجوب القضاء.

والقائلون بأن المتكلمين لا يوجبون القضاء بنوا ذلك على فهمهم من تصريح المتكلمين بالصحة في صلاة من ظن الطهارة وهو محدث، ويدل على هذا قول الزركشي في «البحر المحيط»[(٣)]: «ووصفهم إياها بالصحة صريح في ذلك».

وكلامه هذا يخالف ما تقدم من اتفاق الجميع على القضاء.

---

(١) (ص٧٦).

(٢) (١/ ٤٤٣).

(٣) (١/ ٣١٥).

وأما المثال الثاني ـ وهو مثال فاقد الطهورين ـ فالكل متفقون على أنها غير موافقة لأمر الشارع بالصلاة بالوضوء، أو التيمم.

ذكر المطيعي في «سلم الوصول[1]» ـ مبيناً هذا الاتفاق ـ أن من قال: إنها صحيحة أراد أنه مأمور بها تشبهاً بالمصلين احتراماً للوقت، ومن قال: إنها باطلة أراد أنها غير موافقة لأمر الشارع بالصلاة مع الوضوء عند القدرة على الماء أو التيمم عند العجز، فهي باتفاق غير مسقطة للقضاء، ولا مغنية عن الإعادة[2].

أما الأمثلة الباقية فلا تسلَّم ـ أيضاً ـ لأَن من أوردها ـ كالزركشي وغيره ـ فهم من وصف المتكلمين للشيء بالصحة أنهم يرتبون على ذلك سقوط قضاء ذلك الشيء.

وهذا غير صحيح؛ لأَنه لا يلزم من وصف المتكلمين للصلاة بالصحة أنهم لا يوجبون قضاءها، فإنه لا تلازم بين الوصف بالصحة وسقوط القضاء، فليس كل صحيح يسقط.

ويؤيد ذلك: أن صلاة فاقد الطهورين، والمتيمم لبرد، أو في الحضر موصوفة بالصحة ومع ذلك يجب قضاؤها[3].

---

(١) (١/ ١٠١ ـ ١٠٢).

(٢) انظر: سلم الوصول (١/ ١٠١ ـ ١٠٢) بتصرف.

(٣) انظر: الدرر اللوامع (ص٢٥٠)، تقريرات الشربيني على حاشية العطار (١/ ١٤١)، الإبهاج (١/ ٦٨).

وكذا يقال في بقية الأمثلة.

كل ما سبق يدل دلالة واضحة على أن الخلاف لفظي لا يترتب عليه أية آثار. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.



المسألة الثانية

الخلاف في التفرقة بين الفساد والبطلان

لقد سبق بيان الصحة لغة واصطلاحاً.

أما الفساد فهو لغة: عبارة عن تغير الشيء عن الحالة السليمة وخروجه عن الاعتدال الطبيعي[1].

والبطلان لغة: سقوط الشيء لفساده، يقال: بطل الشيء: إذا فسد وسقط حكمه[2].

والفساد في الاصطلاح هو: نقيض الصحة، فإذا كانت الصحة: هي موافقة الأمر الشرعي فالفساد هو: مخالفته.

وإذا قلنا: إن الصحة هي: سقوط القضاء، فالفساد: عدم سقوط القضاء بالفعل.

وتعريف الفساد اصطلاحاً هو تعريف البطلان ولا فرق بينهما عند الجمهور، فهما لفظان مترادفان، فكل فاسد باطل، وبالعكس، فهما عبارتان عن معنى واحد في الشرع وهو: ما يقابل الصحيح خلافاً للحنفية.

فالبطلان والفساد في العبادات هو: مخالفة أمر الشارع أو عدم سقوط القضاء بالفعل، وفي عقود المعاملات هو: تخلف الأَحكام عنها وخروجها

---

(١) انظر: لسان العرب (٤/ ٤٣٣)، المصباح المنير (٢/ ٥٦٧).

(٢) انظر: لسان العرب (١٣/ ٥٩)، الصحاح (٤/ ١٦٣٥).

عن كونها أسباباً مفيدة للأحكام[1].

أما الحنفية فقد وافقوا جمهور الأصوليين في ترادف الفساد مع البطلان في باب العبادات ـ فقط ـ فقالوا: إن العبادة إذا تخلف شرط من شروطها كالصلاة بلا طهارة فهي فاسدة وباطلة كما عند الجمهور.

ووافقوا الجمهور أيضاً في ترادف الباطل مع الفاسد في عقد النكاح، فلم يفرقوا بين فاسده وباطله في الأحكام، وإنما فرقوا بينهما من حيث الشبهة وعدمها[2].

وأما في باب المعاملات ـ غير ما ذكر ـ فقد أثبت الحنفية فرقاً بين الباطل والفاسد، وجعلوا الفاسد مرتبة متوسطة بين الصحيح والباطل فقالوا:

الصحيح هو: ما كان مشروعاً بأصله ووصفه جميعاً، أي: ما استجمع أركانه وشرائطه بحيث يكون معتبراً شرعاً كالبيع الصحيح.

والباطل هو: ما لم يكن مشروعاً لا بأصله ولا بوصفه.

والفاسد هو: ما كان مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه كالبيع الربوي فإنه مشروع بأصله من حيث إنه بيع ولا خلل في ركنه، ولا في محله، ولكنه غير مشروع بوصفه، وهو الفضل؛ لأنه زيادة في غير مقابل، فكان فاسداً لا

---

(١) انظر: المستصفى (١/ ٩٥)، الإحكام للآمدي (١/ ١٣١)، التمهيد للأسنوي (ص٥٩)، المسودة (ص٨٠)، مختصر ابن الحاجب (٢/ ٨) مع شرح العضد، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص٢٨٦).

(٢) انظر: تيسير التحرير (١/ ٣٨٠)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص٣٣٧).

باطلاً، لملازمته للزيادة وهي غير مشروعة، ولكنه لو حذف تلك الزيادة لصح البيع[1].

والحنفية فرقوا بين الفاسد والباطل خلافاً للجمهور لأن النهي عن الأمور الشرعية عند الإطلاق يقتضي القبح لغيره، والصحة والمشروعية بأصله عندهم إلا بدليل يدل على خلاف ذلك[2].

أما عند الجمهور فإنه يقتضي القبح لذاته عند الإطلاق، فيكون باطلاً إلا بدليل يدل على خلاف ذلك.

فإذا عدم الدليل فإنه يحمل على الأَصل من كونه يقتضي الصحة والمشروعية عند الحنفية، ويقتضي البطلان عند الجمهور.

وأما عند وجود القرينة على أن المنهي عنه لذاته أو لغيره: فقد اتفقوا على أنه إن كان المنهي عنه لذاته فهو باطل كما في بيع المضامين والملاقيح، والصلاة بغير طهارة ونحو ذلك.

وأما إذا كان النهي عن الشيء لغيره من وصفٍ لازم فقد اختلفوا:

فقال الجمهور: إن كان النهي عن الشيء لوصف لازم له غير منفك عنه فهو باطل؛ وذلك لأَن النهي عن الوصف الملازم نهي عن الأَصل والوصف معاً فهو مثل المنهي عنه لذاته، فيكون باطلاً كما في البيع الربوي.

---

(١) انظر: كشف الأسرار (١/ ٢٥٩)، أصول السرخسي (١/ ٨٦)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص٣٣٧)، فتح القدير (٢/ ١٤٧).

(٢) انظر: كشف الأسرار (١/ ٢٩٠).

وأما الحنفية فقد قالوا: إن هذا يكون فاسداً لا باطلاً، وخصصوا النهي بالوصف ـ فقط ـ دون الأصل، وقالوا: إن فساد الوصف لا يدل على فساد الأصل، بل يكون صحيحاً بأصله ممنوعاً بوصفه، وسموا ذلك فاسداً فقط.

بيان نوع الخلاف

الحنفية ـ رحمهم الله ـ بنوا على هذا التفريق فروعاً فقهية، منها:

أولاً: لو باع داراً بشرط عدم سكناها، أو بيعها، فإن هذا البيع فاسد؛ لأجل الشرط المخالف لمقتضى العقد، وهو غير باطل؛ لأن البيع مشروع في أصله ولا خلل في أركانه، وإنما لحقه الفساد من جهة الوصف، وهو: اشتماله على الشرط الفاسد.

ثانياً: البيع الربوي كبيع الدرهم بالدرهمين مشروع من حيث كونه بيعاً، ولكنه ممنوع من حيث اتصافه بالربا المنهي عنه لقوله تعالى: ﴿وحرم الربا﴾[1]، وقوله ﷺ: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل»[2].

فقالوا: إن النهي هذا قد ورد لمعنى في غير البيع، وهو الفضل الخالي عن العوض، فلا ينعدم بذلك أصل المشروعية فكان فاسداً لا باطلاً.

---

(١) البقرة آية (٢٧٥).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٣/ ٩٧)، في باب بيع الفضة بالفضة، كتاب البيوع، ومسلم في صحيحه (٣/ ١٢٠٨) في باب الربا، كتاب المساقاة، والإمام أحمد في المسند (٣/ ٤ ـ ٩).

وقالوا مثل ذلك في سائر البيوع الفاسدة التي تشتمل على شروط فاسدة تخالف مقتضى العقد.

قلت: والتحقيق أنه مع تفريع الحنفية على هذا التفريق بين الباطل والفاسد فإن خلافهم مع الجمهور خلاف لفظي لا يترتب عليه آثار؛ وذلك لاتفاق الجميع ـ وهم: الجمهور والحنفية على أن المنهي عنه قد يكون منهياً عنه لذاته، أو لجزئه، أو لأمر خارج عنه، كما أنه لا نزاع في التسمية ـ أيضاً ـ فإنها مجرد اصطلاح.

أو تقول ـ بعبارة أخرى ـ: إن تفريق الحنفية بين الباطل والفاسد في بعض الأحكام لا يعني أن الخلاف بينهم وبين الجمهور معنوي، بل هو لفظي، لأن منشأ التفرقة في الأحكام ليس هو التفرقة في التسمية، وإنما منشأه عندهم : كون النهي وارداً عن الفعل لأصله أو لوصفه، فما ورد عنه النهي لأصله لم يصح بحال، وما ورد عنه لوصفه يمكن أن يصح إذا زال هذا الوصف، فلما اختلفت الأحكام رأوا أن يميزوا بينهما فاصطلحوا على تسمية أحدهما بالباطل والآخر بالفاسد، فاختلاف التسمية نشأ عن اختلاف الأحكام.

قال أبو عبدالله المحلي في «شرح جمع الجوامع»[1]: «وفات المصنف ـ يقصد تاج الدين ابن السبكي ـ أن يقول: والخلاف لفظي كما قال في الفرض والواجب، إذ حاصله: أن مخالفة ذوي الوجهين للشرع بالنهي عنه لأصله كما تسمى بطلاناً هل تسمى فساداً، أو لوصفه كما

---

(١) (١/ ١٣٦) مع الدرر اللوامع.

تسمى فساداً هل تسمى بطلاناً فعنده ـ يقصد أبا حنيفة ـ لا، وعندنا: نعم»[1]. اهـ.

ولما ذكر الزنجاني في «تخريج الفروع على الأُصول»[2] مذهب الحنفية في التفرقة بين الفاسد والباطل، وإنكار الشافعية لذلك قال: «واعلم أن هذا أصل عظيم فيه اختلاف الفئتين، وطال فيه نظر الفريقين وهو على التحقيق نزاع لفظي ومراء جدلي»[3].

وينبغي أن تتنبه إلى أن الجمهور قد يفرقون بين الفاسد والباطل في بعض المواضع، ويخالفون ما ذكروه من كون الباطل والفاسد مترادفين لكن هذا التفريق بسبب غير السبب الذي جعل الحنفية يفرقون بينهما.

فالجمهور يفرقون بينهما بسبب الدليل إذا ثبت فقال ابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية»[4] ـ بعد ما ذكر مذهب الجمهور ومذهب أبي حنيفة ـ: «إذا تقرر هذا فذكر أصحابنا مسائل فرقوا فيها بين الفاسد والباطل ظن بعض المتأخرين أنها مخالفة للقاعدة، والذي يظهر ـ والله أعلم ـ أن ذلك ليس بمخالفة للقاعدة» ثم بين ذلك بقوله ـ في موضع آخر ـ: «وإنما فرقوا بين الفاسد والباطل في مسائل الدليل»[5].

وذكر قريباً من ذلك جلال الدين السيوطي في «الأَشباه والنظائر»[6].

---

(١) شرح المحلى على جمع الجوامع (١/ ١٣٦ ـ ١٣٧).

(٢) (ص١٦٨). (٣) تخريج الفروع على الأصول (ص١٦٨).

(٤) (ص١١٠).

(٥) القواعد والفوائد الأصولية (ص١١٠).

(٦) (ص٢٨٦).

حيث اعتبر أن الصور التي ذكرها الجمهور وفرق فيها بين الفاسد والباطل مستثناة من قاعدة الترادف بين الفاسد والباطل بحسب الدليل المستثني.

وذكر الأسنوي في «التمهيد»[1]، وفي «نهاية السول»[2]، والزركشي في البحر المحيط»[3]، وابن اللحام في «القواعد والفوائد»[4] وغيرهم هذه المسائل التي فرق الجمهور فيها بين الباطل والفاسد ومنها: الخلع والكتابة، والحج والعارية، وذلك بسبب دليل اقترن بذلك فراجعها ـ إن شئت إن أردت التوسع.

والحنفية وإن اعتدوا بالفاسد دون الباطل في بعض الصور ورتبوا على ذلك بعض الأحكام الشرعية فإن اعتدادهم بالفاسد في بعض تلك الصور لم ينشأ عن التسمية عندهم ـ كما ذكر عبدالعزيز البخاري في «كشف الأسرار»[5] ـ وإنما نشأ في الحقيقة عن الدليل الذي قام لهم في مثل تلك المعاني، ولعل هذا الدليل هو ما فهموه من كون النهي عن الشرعيات يقتضي قبحاً في غير المنهي عنه، فلا يدل على البطلان، بل يبقى المنهي عنه مشروعاً بأصله.

وبناء على ذلك: فإن الفرق بين الفاسد والباطل في مسائل الدليل قد أجمع عليه جميع العلماء: الجمهور والحنفية.

---

(١) (ص٥٩ ـ ٦١).
(٢) (٥٩/١).
(٣) (٣٢١/١).
(٤) (ص١١٠).
(٥) (٢٩٠/١).

فالتفريق بين الفاسد والباطل لم ينشأ عن التسمية التي اصطلحوا عليها ـ كما قلنا فيما سبق ـ وإنما نشأ عن دليل خاص قد طرأ على المجتهد، فكان الخلاف لفظياً بين الجمهور والحنفية، والله أعلم بالصواب وإليه المآب.



المطلب الثالث
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالعزيمة والرخصة

ويشتمل على أربع مسائل:

المسألة الأولى : الخلاف في شمول العزيمة للأحكام التكليفية.

المسألة الثانية : الخلاف في العزيمة والرخصة هل هما من الأحكام التكليفية أو من الأحكام الوضعية ؟

المسألة الثالثة : الخلاف في العزيمة والرخصة هل هما من أقسام الحكم التكليفي، أو هما من أقسام الفعل الذي هو متعلق كحكم؟

المسألة الرابعة : الخلاف في حكم الرخصة.

المسألة الأولى
الخلاف في شمول العزيمة للأحكام التكليفية

العزيمة لغة مشتقة من العزم، وهو: القصد المؤكد، يقال: عزم فلان على الشيء أي: قصده قصداً مؤكداً[1].

أما العزيمة في الاصطلاح فقد اختلف في تعريفها وسبب ذلك الاختلاف هو: اختلافهم في شمول العزيمة للأحكام التكليفية أو عدم ذلك، وذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أن العزيمة شاملة لجميع الأحكام التكليفية.

أي: أن العزيمة واقعة في الواجب والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام.

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية منهم: البيضاوي في «المنهاج»[2]، وابن السبكي في «الإبهاج»[3]، والزركشي في «البحر المحيط»[4]، وبعض الحنابلة[5] وبعض المالكية[6]، وجمهور الحنفية[7].

---

(١) انظر: الصحاح (٥/ ١٩٨٦)، لسان العرب (١٥/ ٢٩٢).
(٢) (١/ ٨١) مع الإبهاج.
(٣) (١/ ٨٢).
(٤) (١/ ٣٢٥).
(٥) كابن الجوزي في الإيضاح (ص٣١)، والفتوحي الحنبلي في شرح الكوكب المنير (١/ ٤٧٦).
(٦) كالشاطبي في الموافقات (١/ ٣٠٠).
(٧) انظر: أصول السرخسي (١/ ١١٧)، كشف الأسرار (٢/ ٥٤٨).

وتعريفات هؤلاء للعزيمة تدل على هذا المذهب.

ودل على ذلك: أن العزيمة تذكر في مقابلة الرخصة، والرخصة تكون في الواجب وغيره فكذلك ما يقابلها[1].

المذهب الثاني : أن العزيمة لا تشمل جميع الأحكام التكليفية.

واختلف أصحاب هذا المذهب في ذلك على أقوال:

القول الأول : إن العزيمة تشمل الواجب والمندوب فقط دون غيرهما.

ذهب إلى ذلك شهاب الدين القرافي حيث عرفها في «شرح تنقيح الفصول»[2] بأنها: «طلب الفعل مع عدم اشتهار المانع الشرعي» وهذا صريح في ذلك.

القول الثاني : إن العزيمة تشمل الواجب فقط.

ذهب إلى ذلك الغزالي في «المستصفى»[3] والآمدي في «الإحكام»[4]. وابن الحاجب في «مختصره»[5]، حيث إن هؤلاء يجمعون على أن العزيمة هي: «ما لزم العباد بإيجاب الله ـ تعالى ـ» على اختلاف بينهم في اللفظ.

إلا أن يُراد بلفظ: «لزم العباد» الفعل والترك فتشمل ـ أيضاً ـ الحرام.

القول الثالث: إن العزيمة تشمل للإيجاب والندب، والإباحه،

---

(١) انظر: البحر المحيط (١/ ٣٢٥).

(٢) (٨٧).

(٣) (١/ ٩٨).

(٤) (١/ ١٣١).

(٥) (١/ ٤١٢) مع بيان المختصر.

والكراهة ـ فقط ـ ذهب إلى ذلك فخر الدين الرازي في «المحصول»[1]، وقرر ذلك الأصفهاني في «الكاشف عن المحصول»[2].

القول الرابع: إن العزيمة شاملة للحرام، والمكروه، والواجب والمندوب فقط، دون المباح ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة[3].

بيان نوع هذا الخلاف

إن هذا الخلاف بين أصحاب المذهبين خلاف لفظي، وذلك لأَن هذا الخلاف راجع إلى تفسير العزيمة.

فمن فسَّر العزيمة بأنها أصول مشروعة من الله تعالى، وما كان أصلاً مشروعاً من الله فهو الحق له سبحانه على عباده فعليهم اعتقاد ذلك وامتثاله بحسب درجته في الطلب أو الترك، فمن فسر العزيمة بذلك ونظر إليها بتلك النظرة فإن جميع المطلوبات الشرعية عزائم، فتكون العزيمة ـ بذلك ـ شاملة لجميع الأحكام الخمسة.

أيضاً من نظر إلى العزيمة على أنها تذكر في مقابلة الرخصة، فإن العزيمة تكون شاملة لجميع الأحكام التكليفية، وذلك لأَن الرخصة تكون في الواجب وغيره، فكذلك ما يقابلها.

---

(١) (١/ ١/ ٢٩).

(٢) (١/ ٣٠/ ب).

(٣) انظر: شرح مختصر الطوفي (١/ ٤٥٧).

أما من فسَّر العزيمة تفسيراً لغوياً، ونظر إليها من الناحية اللغوية؛ حيث يُراد بها التأكيد والحزم والقطع: فإنه يخص العزيمة بالواجب والحرام، قال الزركشي في «البحر المحيط»[1] ـ مشيراً إلى ذلك ـ: «وقضيته: أن الإباحة حيث لا يقوم دليل المنع عزيمة، وهو لا يطابق الوضع اللغوي، ولا الاصطلاح الفقهي، فإنه في اللغة يدل على التأكيد والجزم كما يقال: عزمت عليك بكذا وكذا، ولهذا يقابلونه بما فيه ترخيص، والإباحة بمجردها ليس فيها هذا المعنى».

إذاً لم يتوارد الخلاف على محل واحد، بل إن كل فريق نظر إلى الموضوع من ناحية غير الناحية التي نظر إليها الآخر، فإذا كان الأمر كذلك فإن الخلاف يكون لفظياً. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

تنبيه: إذا كانت العزيمة شاملة للأحكام التكليفية كلها فإنها ستكون عند الجمهور خمسة أقسام، بينما ستكون عند الحنفية سبعة أقسام. وهذا راجع لطريقة كل من المذهبين في تقسيم الأَحكام التكليفية، وهذا معروف، لكن أحببت أن أذكِّر به. والله أعلم.

---

(١) (١/ ٣٢٥).

المسألة الثانية

الخلاف في العزيمة والرخصة هل هما من الأحكام التكليفية أو من الأحكام الوضعية؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول : أنهما من الأحكام التكليفية.

أي: أنهما يدخلان في خطاب التكليف.

ذهب إلى ذلك ابن الحاجب في «مختصره»[1] وابن السبكي في «جمع الجوامع»[2] ، وعضد الدين الأيجي في «شرحه على مختصر ابن الحاجب»[3]، والزركشي في «البحر المحيط»[4] وبعض العلماء.

وجهة هذا المذهب: أن العزيمة اسم لما طلبه الشارع، أو أباحه على وجه العموم، والطلب والإباحة من الحكم التكليفي، وأما الرخصة فهي اسم لما أباحه الشارع لعذر، والإباحة من الحكم التكليفي.

المذهب الثاني : أن الرخصة والعزيمة من الأحكام الوضعية.

---

(١) (١/ ٤١٢) مع بيان المختصر.

(٢) (١/ ١١٩) مع شرح المحلي.

(٣) (٢/ ٨).

(٤) (١/ ٣٢٧).

ذهب إلى ذلك الغزالي في «المستصفى»[1]، والآمدي في «الإحكام»[2]، والأنصاري في «فواتح الرحموت»[3]، والشاطبي في «الموافقات»[4].

وجهة هذا المذهب: أن العزيمة راجعة إلى جعل الشارع الأحوال العادية سبباً لاستمرار الأحكام الأصلية العامة، والرخصة راجعة إلى جعل الشارع الأحوال الطارئة سبباً للتخفيف عن العباد، والسبب من الأحكام الوضعية، وليس من الأكام التكليفية، لذا فإن إدراجهما في الحكم الوضعي مناسب.

بيان نوع الخلاف

إذا لاحظنا أدلة أصحاب كل مذهب، فإنا نجزم بأن الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي يرجع إلى النظر إلى كل من الرخصة والعزيمة، فاختلف الفريقان بحسب هذا النظر.

فمن نظر إلى أن كلاً من الرخصة والعزيمة متصفة بالوجوب، أو الندب، أو الإباحة، وأنه يوجد فيهما معنى الاقتضاء، والإباحة بالمعنى العام فإنه عدَّهما من الأحكام التكليفية؛ لأنه بهذا ـ اعتبر المسبب فيهما،

---

(١) (١/٩٨).

(٢) (١/١٧٦).

(٣) (١/١١٦).

(٤) (١/٣٠٠).

دون السبب، وهذا ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول.

ومن نظر إلى أن الرخصة في حقيقة أمرها: هي: وضع الشارع وصفاً معيناً سبباً في التخفيف، وأن العزيمة في حقيقة أمرها هي: اعتبار مجاري العادات سبباً للأخذ بالأحكام الأصلية العامة، فإنه عدَّهما من الأحكام الوضعية؛ لأنه ـ بهذا ـ اعتبر السبب، والسبب من الأحكام الوضعية.

وهكذا اختلفت أنظار كل من أصحاب المذهبين لاختلاف المنظور إليه، وإذا كان الأمر كذلك فإن الخلاف يكون لفظياً. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.



المسألة الثالثة

الخلاف في العزيمة والرخصة هل هما من أقسام الحكم التكليفي أو من أقسام الفعل الذي هو متعلِّق الحكم؟

لقد اختلف الأصوليون في ذلك على مذهبين:

المذهب الأَول: أن العزيمة والرخصة من أقسام الفعل، أي: هما: نفس فعل المكلف.

ذهب إلى ذلك فخر الدين الرازي في «المحصول»(١) ، وبعض العلماء(٢) .

المذهب الثاني : أن العزيمة والرخصة من أقسام الحكم التكليفي هذا هو ظاهر كلام جمهور العلماء(٣) .

بيان نوع الخلاف

الخلاف بين أصحاب المذهبين خلاف لفظي لا يرتب عليه أي أثر؛

---

(١) (١/ ١/ ١٥٤).

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/ ٨)، الإحكام للآمدي (١/ ١٣١).

(٣) انظر: البحر المحيط (١/ ٣٢٧)، كشف الأسرار (٢/ ٢٩٨)، الإبهاج (١/ ٨١)، أصول السرخسي (١/ ١١٧).

لأن تقسيم كل من الفعل والحكم تقسيم للآخر، فيلزم من تقسيم الفعل ـ الذي هو متعلق الحكم ـ إلى رخصة وعزيمة ـ أن ينقسم الحكم أيضاً إلى رخصة وعزيمة وبالعكس؛ وذلك لأن الحكم المتغيِّر من عسر إلى يسر هو صفة الفعل الذي هوموصوفه ومتعلقه وهو: فعل المكلف.

فالتقسيم بحسب الحكم باعتبار تعلقه بالفعل، والتقسيم بحسب الفعل باعتبار تعلق الحكم به.

قال المطيعي في «سلم الوصول»[1] ـ مبيناً ذلك ـ: «فتقسيم الفعل هنا إلى رخصة وعزيمة كتقسيم الفعل الذي هو متعلق الحكم إلى واجب ومندوب وأخواتهما، فانقسم الحكم تبعاً إلى وجوب وندب وأخواتهما». اهـ.

إذاً لا منافاة بين التقسيمين، نظراً لاختلاف جهة كل منهما فكان الخلاف ـ بناء على هذا ـ خلافاً لفظياً. والله أعلم بالصواب.

---

(١) (١/١٢٩).

المسألة الرابعة
الخلاف في حكم الرخصة

اختلف في حكم الرخصة على ما يلي:

المذهب الأول: أن حكم الرخصة الإباحة مطلقاً من حيث هي رخصة ذهب إلى ذلك الشاطبي في «الموافقات»[1].

مستدلاً على ذلك: بقوله تعالى: ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه﴾[2] . وقوله تعالى: ﴿وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾[3].

وجه الدلالة: أن هاتين الآيتين وغيرهما مما في معناهما قد دلت على رفع الإثم والحرج ولم يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام على الرخصة، بل أتى بما ينفي المتوقع في ترك أصل العزيمة وهو الإثم والمؤاخذة على حد ما جاء في كثير من المباحات.

ولأن الرخص لو كانت مأموراً بها لكانت عزائم، لا رخصاً، وإذا ثبت ذلك ظهر أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين.

ولأن الرخصة لغة التيسير والسهولة، ولا يستقيم ذلك إلا إذا كان حكم

---

(١) (١/ ٣٠٧).
(٢) البقرة (١٧٢).
(٣) النساء آية (١٠١).

الرخصة الإباحة لا غير[1].

المذهب الثاني: أن الرخصة لا تقتصر على الإباحة، بل قد تكون مباحة كجواز العرايا، وقد تكون مندوبة كقصر الصلاة في السفر، وقد تكون واجبة كتناول المضطر لحم الميتة.

هذا هو مذهب جمهور الأصوليين.

بيان نوع الخلاف

بعض الباحثين المعاصرين[2] لما ذكر أقسام الرخصة عند الأصوليين وهي: الرخصة الواجبة، والمندوبة، والمباحة، عرض لذكر الشاطبي باعتباره ـ في نظره ـ رأى رأياً يخالف ما رآه الجمهور، فقال: «وخالف في ذلك الشاطبي وذكر أن الرخصة حكمها الإباحة لا غير، ونفى أن يكون حكمها الوجوب، أو الندب»[3]. اهـ.

ثم قال: «وقد عرضت رأي الشاطبي؛ لأنه رأي له ما يرجحه، ويؤيده، وأراه أولى بالاعتبار والترجيح مما ذهب إليه الجمهور»[4].

وهذا الكلام يفيد أن رأي الجمهور بخلاف رأي الشاطبي بدليل

---

(١) انظر: الموافقات (١/ ٣٠٧).

(٢) وهو د. عباس حمادة في أصول الفقه (ص٣١٢) ط. ثانية.

(٣) أصول الفقه لعباس حمادة (ص٣١٢).

(٤) المرجع السابق.

ترجيحه واعتباره لرأي الشاطبي، دون رأي الجمهور.

قلت: والحق أن هذا الخلاف بين الجمهور ـ وهم أصحاب المذهب الثاني ـ وبين الشاطبي خلاف لفظي؛ لاتفاق الجمهور والشاطبي على المعنى وهو: أن حكم الرخصة هو: الإباحة مطلقاً.

فالجمهور وإن لم يصرحوا ويعبروا بمثل ما عبر وصرح به الشاطبي إلا أنهم يتفقون معه في أن حكم الرخصة هو: الإباحة مطلقاً، وهذا يستفاد من كلامهم في كتبهم: فقال الغزالي في «المستصفى»[1] ـ وهو يذكر تعريفات بعض الأصوليين ـ: «واعلم أن بعض أصحاب الرأي قالوا: حد الرخصة أنه الذي أبيح مع كونه حراماً وهذا متناقض، فإن الذي أبيح لا يكون حراماً، وحذق بعضهم وقال: ما أرخص فيه مع كونه حراماً وهو: مثل الأول؛ لأن الترخيص إباحة ـ أيضاً ـ»[2]. اهـ.

وقال ابن السبكي في «الإبهاج»[3]: «واعلم أن الإيجاب والندب واستواء الطرفين، أو رجحان أحدهما أمر زائد على معنى الرخصة؛ لأن معناها التيسير وذلك بحصول الجواز للفعل أو الترك، يرخص في الحرام بالإذن في فعله، وفي الواجب بالإذن في تركه»[4].

ثم قال ـ مبيناً أن وصف الرخصة بالوجوب، أو الندب يؤخذ من أدلة

---

(١) (١/ ٩٩).

(٢) المستصفى (١/ ٩٩).

(٣) (١/ ٨٢).

(٤) الإبهاج (١/ ٨٢).

أخرى ـ: «وأدلةالوجوب والندب وغيرها تؤخذ من أدلة أخرى، ولهذا اقتصر الكتاب العزيز على مجرد نفي الإثم والجناح فعلمنا من ذلك الجواز فقط»[1]. اهـ.

والشاطبي لخص لنا مقصد العلماء من وصفهم للرخصة بالوجوب قائلاً: «وما ذكره العلماء من أن الرخصة قد تكون واجبة كأكل الميتة في المخمصة ونحو ذلك فإن ما فيها من جهة الأمر لابد وأن يرجع إلى عزيمة أصلية في ذلك وليس إلى الرخصة بعينها»[2].

وقال الآمدي في «الإحكام»[3]: «وأكل الميتة حال الاضطرار وإن كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء للمهجة فإنه رخصة من جهة ما في الميتة من الخبث المحرم»[4].

وذكر الزركشي في «تشنيف المسامع»[5]: أن التحقيق هو: أن حكم الرخصة الإباحة مطلقاً، بمعنى رفع الحرج، وأما وجوب أكل الميتة ونحوه فلجهة خارجة عن الرخصة[6].

وهذا يدل على أن وصف الجمهور للرخصة بالوجوب أو الندب أو نحو ذلك لم يكن باعتبار جهة الرخصة، وإنما كان باعتبار جهة أخرى

---

(١) الإبهاج (١/ ٨٢).
(٢) الموافقات (١/ ٣٠٧).
(٣) (١/ ١٣٣).
(٤) الإحكام للآمدي (١/ ١٣٣).
(٥) (١/ ١٤٩).
(٦) انظر تشنيف المسامع (١/ ١٤٩).

وهي: العزيمة.

فمثلاً: المضطر مأمور بإحياء نفسه بأكل الميتة المحرمة، وإحياء النفس مطلوب طلب عزيمة، وإنما سمي أكل الميتة للمضطر بأنه رخصة من جهة ما فيه من رفع الحرج عن نفسه.

فثبت أن وجوب تناول المحرمات حالة الضرورة لم يؤخذ من أدلة الرخصة، وإنما استفيد من جهة أخرى.

فأكل الميتة للمضطر له جهتان:

جهة رفع الحرج عن الأكل، وباعتبار ذلك يُسمَّى رخصة.

وجهة طلب إحياء النفس، وحفظها وهي قاعدة ثبتت عن طريق عدة نصوص، وباعتبار هذه الجهة يسمى واجباً.

فاختلفت الجهتان، وإذا تعددت الجهات زال التدافع وأمكن الجمع كما قال الشاطبي في «الموافقات»[1].

وبذلك ظهر أن الجمهور والشاطبي متفقون على المعنى، وهو: أن حكم الرخصة الإباحة مطلقاً، وإن اختلفوا في التعبير عن ذلك فهو خلاف في اصطلاح ولفظ، فكان الخلاف بينهما لفظياً. والله أعلم بالصواب وإليه المآب.

---

(١) (١/٣١٣).

الخاتمـــــة

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وهو أهل للحمد والشكر في كل حين.

وبعد فإنه بعد الانتهاء من الكتابة في هذا الموضوع ـ وهو: «الخلاف اللفظي عند الأصوليين» ـ رأيت أن أقوم بتذكير القارئ الكريم بأهم النتائج التي انتهيت إليها فيما يخص موضوعات المجلد الأول فأقول:

أولاً : لقد بينت أن المراد بالخلاف اللفظي هو: ما كان ظاهره الخلاف، ولكن بعد التدبُّر يتبين أنه لا خلاف حقيقي.

ثانياً : أن وجود الخلاف اللفظي في كتب الأصوليين له أسباب ودوافع.

من أهمها:

١ ـ أن كل فريق نظر إلى المسألة من جهة غير الجهة التي نظر إليها الفريق الآخر.

٢ ـ عدم إدراك كل فريق لمقصود ومراد الفريق الآخر.

٣ ـ عدم فهم كل فريق لاصطلاح الفريق الآخر.

٤ ـ نظرة بعض العلماء إلى ذات الشيء ونظرة البعض الآخر إلى ما يقارنه من أدلة خارجية.

ثالثاً : أنه بدراسة المسائل الخلافية التي كان الخلاف فيها لفظياً قد بان واتضح أن له فوائد ومنها:

١ ـ أنه يبين قلة الاختلافات بين علماء المسلمين عكس ما يصوره أعداء الإسلام.

٢ ـ أنه يفيد طالب العلم بصورة عامة، والداعية إلى الله بصورة خاصة.

٣ ـ أنه يؤدي إلى معرفة منشأ الخلاف في هذه المسألة أو تلك.

٤ ـ أنه يجعل الشخص يحاول ويناقش الآخرين بأسلوبهم واصطلاحهم، وهذا أدعى للقبول والإقناع.

رابعاً : أنه بعد التدبر والتدقيق والدراسة تبين أن الخلاف في المسائل التالية خلاف لفظي وهي:

١ ـ هل أصول الفقه أدلته الدالة عليه، أو العلم بتلك الأدلة؟

٢ ـ هل مسائل أصول الفقه قطعية، أو بعضها قطعي وبعضها ظني؟

٣ ـ هل الدليل شامل للقطعي والظني، أو أنه مقصور على القطعي فقط؟

٤ ـ خلاف فيما إذا أقيم دليل على حدوث العالم ـ مثلاً ـ فهل المدلول حدوث العالم، أو العلم بحدوثه؟

٥ ـ هل كل جزء من النظر الصحيح يتضمن جزءاً من العلم أو لا؟

٦ ـ الخلاف في أول الواجبات .

٧ ـ الخلاف في تفاوت العقل.

٨ ـ الخلاف في تقسيم الحكم الشرعي.

٩ ـ الخلاف في إطلاق الحكم الشرعي بين الأصوليين والفقهاء.

١٠ ـ هل يوجد فرق بين الفرض والواجب .

١١ ـ الخلاف بين الجمهور المثبتين للواجب الموسع وبين بعض الشافعية القائلين: إن الوجوب متعلق بأول الوقت.

١٢ ـ الخلاف بين الجمهور المثبتين للواجب الموسع وبين بعض العلماء القائلين: إن الوجوب يتعلق بالجزء الذي يتصل به الأداء.

١٣ ـ الخلاف بين الجمهور المثبتين للواجب الموسع وبين بعض العلماء القائلين: إن الوجوب متعلق بجزء من الوقت غير معين.

١٤ ـ الخلاف بين الجمهور وهم المثبتون للواجب الموسع، وبين بعض العلماء القائلين: إن كل جزء من الوقت له حظ في الوجوب.

١٥ ـ الخلاف في اشتراط العزم إذا لم يفعل الواجب في أول الوقت.

١٦ ـ أين يتعلق الإيجاب في الواجب المخيَّر؟

١٧ ـ الخلاف بين الجمهور القائلين بوجوب مقدمة الواجب مطلقاً وبين القائلين بعدم وجوب المقدمة مطلقاً.

١٨ ـ الخلاف بين الجمهور القائلين بوجوب مقدمة الواجب مطلقاً وبين المفرقين بين السبب، والشرط، أو بين الشرط الشرعي وغيره.

١٩ ـ الخلاف بين الجمهور وبين القائلين بالفرق بين الملازم في الذهن وبين غير الملازم.

٢٠ ـ الخلاف بين القائلين ببقاء الجواز إذا نسخ الوجوب، وبين القائلين ببقاء الإباحة.

٢١ ـ الخلاف بين الجمهور القائلين: جائز الترك ليس بواجب، وبين

بعض الفقهاء القائلين: إن بعض الواجب يجوز تركه.

٢٢ ـ الخلاف بين الجمهور القائلين: إن جائز الترك ليس بواجب وبين الكعبي القائل: إن بعض الواجب يجوز تركه ـ وهو بمعنى المسألة السابقة لكن الأدلة تختلف.

٢٣ ـ الخلاف في أسماء المندوب.

٢٤ ـ هل المندوب مأمور به؟

٢٥ ـ هل يعتبر المندوب من أحكام التكليف؟

٢٦ ـ هل المباح حكم شرعي أو لا؟

٢٧ ـ هل المباح مأمور به حقيقة؟

٢٨ ـ هل المباح داخل في التكليف؟

٢٩ ـ هل المباح من جنس الواجب؟

٣٠ ـ الاختلاف في حد المكروه.

٣١ ـ الاختلاف في إطلاق المكروه.

٣٢ ـ هل المكروه من التكليف؟

٣٣ ـ هل المكروه منهي عنه حقيقة؟

٣٤ ـ هل ينقسم التكليف إلى وجوب أداء، ووجوب في الذمة؟

٣٥ ـ المكلف بالفعل أو الترك هل يعلم كونه مكلفاً قبل التمكن من الامتثال أو لا؟

٣٦ ـ توجيه الخطاب بالتكليف هل هو حال التلبس بالفعل أو قبل ذلك؟

٣٧ـ تكليف السكران.

٣٨ـ تكليف الكفار بفروع الإسلام .

٣٩ـ تكليف المعدوم.

٤٠ ـ الخلاف في تقييد تعريف السبب والشرط والمانع بلفظ «لذاته».

٤١ ـ الاختلاف في المراد بالعلة.

٤٢ ـ الاختلاف في الفرق بين السبب والعلة.

٤٣ ـ الخلاف في المراد بالشرط.

٤٤ ـ المقصود بالصحة في العبادات .

٤٥ ـ الخلاف في التفرقة بين الفساد والبطلان.

٤٦ ـ الخلاف في شمول العزيمة للأحكام التكليفية.

٤٧ ـ الخلاف في العزيمة والرخصة هل هما من الأحكام التكليفية؟ أو من الأحكام الوضعية؟

٤٨ ـ الخلاف في العزيمة والرخصة هل همًا من أقسام الحكم التكليفي أو من أقسام الفعل الذي هو متعلق الحكم؟

٤٩ ـ الخلاف في حكم الرخصة.

خامساً : أنه بعد التدبر والتدقيق تبين أن الخلاف في المسائل الآتية خلاف معنوي ـ وهي:

١ ـ هل «إدراك الحس المحسوس» و«العلم بالمحسوس» شيء واحد أم هما مختلفان؟

٢ ـ الخلاف في تسمية الكلام في الأزل خطاباً وعدم ذلك.

٣ـ الخلاف بين المثبتين للواجب الموسع وبين بعض الحنفية القائلين إن الواجب متعلق بآخر الوقت .

٤ـ الخلاف بين القائلين ببقاء الجواز إذا نسخ الوجوب وبين القائلين بأن حكمه: التحريم، وبين القائلين بأنه يرجع الأمر إلى ما كان عليه قبل الوجوب.

٥ـ حكم الزيادة على أقل الواجب.

٦ـ من هو المخاطب بفرض الكفاية.

وبعض المسائل المذكورة داخلة تحت مسائل أخرى وقد بينت ذلك أثناء بحثي بالتفصيل.

وهذه المسائل موزعة على الفصول والمباحث والمطالب المذكورة في هذا البحث.

هذا ما علمته في هذا البحث أرجو من الله العلي القدير أن ينفع به طلاب العلم، وأن يجعله في موازين أعمالي يوم لا ينفع مال ولا بنون والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

أ. د. عبدالكريم بن علي بن محمد النملة
الأستاذ بقسم أصول الفقه
بكلية الشريعة بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

فهرس مصادر ومراجع المجلد الأول

* **الآيات البينات على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع.**
لأحمد بن قاسم العبادي، طبع دار الطباعة العامرة بمصر عام ١٢٨٩هـ.

* **الإبهاج شرح المنهاج.**
لتقي الدِّين ابن السبكي وابنه تاج الدين ابن السبكي، دار الكتب العلمية ـ بيروت ط. الأولى عام ١٤٠٤هـ.

* **الإحكام في أصول الأحكام.**
لابن حزم: علي بن محمد الظاهري، تحقيق: محمد أحمد عبدالعزيز الطبعة الأولى عام ١٣٩٨هـ، مكتبة عاطف، مطبعة الامتياز.

* **إحكام الفصول في أحكام الأُصول.**
لأَبي الوليد الباجي، تحقيق عبدالمجيد تركي، ط. أولى عام ١٤٠٧هـ، نشر دار الغرب الإسلامي ـ بيروت.

* **أحكام القرآن.**
للجصاص: أحمد بن علي الرازي، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، الطبعة الثانية، نشر دار المصحف القاهرة.

* **إحياء علوم الدِّين.**
لأَبي حامد الغزالي، دار الندوة الجديدة، بيروت لبنان.

* **أدب الدنيا والدين.**
للماوردي: أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب، الطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة عام ١٣٣٨هـ.

* **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأُصول.**
للشوكاني: محمد بن علي، الطبعة الأولى مطبعة مصطفى البابي وأولاده بمصر عام ١٣٥٦هـ.
* **الإرشاد إلى قواطع الأَدلة في أصول الاعتقاد.**
لإمام الحرمين: عبدالملك بن يوسف الجويني، تحقيق د/ محمد يوسف موسى ـ وعلي بن عبدالمنعم عبدالحميد، مكتبة الخانجي مصر ١٣٦٩هـ.
* **الأشباه والنظائر.**
* **الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلة الشرع.**
لأَبي زيد الدبوسي، تحقيق محمد توفيق الرفاعي رسالة دكتوراه الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
* **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية.**
للسيوطي: جلال الدين عبدالرحمن، طبع عام ١٣٧٨هـ، طبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة.
* **الأَشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمانِ.**
لابن نجيم: زين الدين إبراهيم، تحقيق وتقديم محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، ورجعت إلى طبعة مؤسسة الحلبي عام ١٣٨٧هـ.
* **أصول الفقه الإسلامي.**
للخضري: محمد عفيفي الباجوري، الطبعة الرابعة عام ١٣٨٢ هـ مطبعة السعادة.
* **أصول الفقه.**
لعباس متولي حمادة، الطبعة الثانية، دار التأليف بمصر عام ١٣٨٨هـ.
* **أصول السرخسي.**
للسرخسي: أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني،

طبع بمطابع دار الكتاب العربي عام ١٣٧٢هـ.

* **أصول الفقه الإسلامي.**

لزكي الدين شعبان، مطابع دار الكتب عام ١٩٧١هـ، طبعة ثانية.

* **أصول ابن مفلح.**

لابن مفلح، تحقيق: الأستاذ الدكتور: فهد السدحان مطبوع على الآلة الكاتبة بجامعة الإمام.

* **أصول الفقه.**

محمد أبو النور زهير، الفيصلية بمكة المكرمة.

* **أصول الدين.**

للأستاذ أبي منصور البغدادي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ، بيروت.

* **الأعلام.**

للزركلي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، الطبعة الخامسة.

* **أعلام الموقعين عن رب العالمين.**

لابن قيم الجوزية، مراجعة وتعليق: طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت ١٩٧٣هـ.

* **الإفصاح عن معاني الصحاح.**

لابن هبيرة، المؤسسة السعيدية الرياض، مطابع الدجوي القاهرة.

* **الأُم.**

للإمام الشافعي، الطبعة الثانية عام ١٣٩٣هـ دار المعرفة للطباعة أشرف على الطبع محمد النجار.

* **إنباه الرواة على أنباء النحاة.**

للقفطي: جمال الدين علي بن يوسف، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبع

بمطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى.

* **الإنصاف فيما يجب اعتقاده، ولا يجوز الجهل به.**

للقاي الباقلاني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٣٨٢هـ.

* **الإيضاح لقوانين الاصطلاح.**

لابن الجوزي، تحقيق الأستاذ الدكتور: فهد بن محمد السدحان، طبع شركة العبيكان، الرياض، ط. أولى عام ١٤١٢هـ.

* **بحر المذاهب في الفقه الشافعي.**

للروياني: عبدالواحد بن إسماعيل، مخطوط نسخة بدار الكتب المصرية برقم (٢٢، ٢٤).

* **البحر المحيط في أصول الفقه.**

للزركشي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى.

* **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.**

للكاساني: أبي بكر بن مسعود، طبع في مصر، زكريا علي يوسف.

* **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع.**

للشوكاني، الطبعة الأولى عام ١٣٤٨هـ، مطبعة السعادة.

* **البداية والنهاية في التاريخ.**

لابن كثير الحافظ، منشورات مكتبة المعارف، ط. الخامسة ١٩٨٣هـ ـ بيروت.

* **البرهان في أصول الفقه.**

لإمام الحرمين، تحقيق د. عبدالعظيم الديب ـ طبع دار الأنصار الطبعة الثانية عام ١٤٠٠هـ جامعة قطر.

* **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة.**

للسيوطي: جلال الدين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى عام

١٣٨٤هـ طبعة عيسى البابي وشركاه.

* **بيان المختصر «شرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه».**

للأصفهاني: محمود بن عبدالرحمن، تحقيق د/ محمد مظهر بقا، ط. أولى ١٤٠٦هـ، نشر جامعة أم القرى، طبع في مطابع المدني.

* **تاج التراجم في طبقات الحنفية.**

لابن قطلوبغا: زين الدين: قاسم بن قطلوبغا، طبع بمطبعة العاني ببغداد عام ١٩٦٢هـ.

* **تاريخ بغداد.**

للخطيب البغدادي، الناشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت.

* **التبصرة في أصول الفقه.**

لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق: د/ محمد حسن هيتو، دار الفكر عام ١٤٠٠هـ.

* **التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية.**

لكمال الدين ابن الهمام، طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر عام ١٣٥١هـ ورجعت إلى التحرير المطبوع مع تيسير التحرير.

* **التحقيق والبيان شرح البرهان «شرح البرهان».**

للأبياري: علي بن إسماعيل بن عطية، مخطوط يوجد في مكتبة مراد مالا بتركيا، ك صورة في مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى برقم (١٥٩)، ورجعت في الجزء الأول إلى المطبوع على الآلة الكاتبة من تحقيقه.

* **تخريج الفروع على الأصول.**

للزنجاني: شهاب الدين محمود بن أحمد، تحقيق وتعليق د. محمد أديب الصالح، مؤسسة الرسالة، ط. الرابعة ١٤٠٢هـ بيروت.

* **تذكرة الحفاظ.**

للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان، دار إحياء التراث.

* **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذاهب مالك.**
للقاضي عياض: نشرته مكتبة الحياة ـ بيروت.
* **تشنيف المسامع بجمع الجوامع في أصول الفقه.**
للزركشي: بدر الدين بن بهادر بن عبدالله، تحقيقد. موسى فقيهي مطبوع على الآلة الكاتبة، رسالة دكتوراه في قسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض.
* **التعريفات.**
للجرجاني: علي بن محمد، مكتبة لبنان، بيروت عام ١٩٦٩م.
* **تفسير القرطبي «الجامع لأحكام القرآن».**
للقرطبي: محمد بن أحمد الأنصاري، طبع دار الكتب المصرية بالقاهرة عام ١٣٨٠هـ.
* **التقريب والإرشاد.**
للقاضي الباقلاني، تحقيق الدكتور: عبدالحميد أبو زنيد، الطبعة الأولى عام ١٤١٣هـ.
* **تقريرات الشربيني.**
لعبدالرحمن الشربيني، طبع مع حاشية البناني على شرح المحلى لمتن جمع الجوامع، طبع دار إحياء الكتب العربية بمصر.
* **التقرير والتحبير «شرح التحرير».**
لابن أمير الحاج الحنفي، الطبعة الأولى عام ١٣١٦هـ، الطبعة الأميرية ببولاق.
* **تقويم الأدلة في أصول الفقه.**
انظر «الأسرار في الأصول والفروع».
* **تلخيص المحصَّل.**
لنصير الدين الطوسي، مراجعة وتقديم عبدالرؤوف سعد، مطبوع مع المحصل، مكتبة الكليات الأزهرية.

* **التلخيص.**

لإمام الحرمين، مخطوط، له نسخة في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة برقم (٤٩/ ف) ورجعت إلى المطبوع على الآلة الكاتبة من تحقيق: عبدالله بن جولم النيبالي رسالة دكتوراه بالجامعة الإسلامية.

* **التلويح على التوضيح لمتن التنقيح.**

للتفتازاني: سعد الدين، طبع بمطبعة دار الكتب العربية عام ١٣٢٧هـ.

* **التمهيد في أصول الفقه.**

لأبي الخطاب الحنبلي، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ دار المدني، تحقيق د. مفيد أبو عمشة، ود. محمد إبراهيم، مشورات جامعة أم القرى.

* **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول.**

للأسنوي: جمال الدين عبدالرحمن بن الحسن، ط. الثانية عام ١٤٠١هـ تحقيق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة بيروت.

* **التنقيحات في أصول الفقه.**

للسهروردي: شهاب الدين مخطوط في مكتبة لاله لي في استانبول بتركيا.

* **تنقيح المحصول.**

للتبريزي: أمين الدين: مظفر التبريزي تحقيق حمزة حافظ «رسالة دكتوراه».

* **التوضيح على التنقيح.**

انظر: «التلويح».

* **تيسير التحرير في أصول الفقه.**

لمحمد أمين المعروف بـ «أمير بادشاه» طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر عام ١٣٥١هـ.

* **جمع الجوامع.**

لابن السبكي: عبدالوهاب بن علي، تاج الدين، طبع مع شرحه للمحلى مع

حاشية البناني، طبع بالمطبعة الأزهرية الطبعة الأولى عام ١٣٣١هـ ورجعت إلى الجوامع المطبوع مع شرحه للمحلى مع حاشية ابن أبي الشريف مطبوع على الآلة الكاتبة تحقيق سليمان الحسن ـ رسالة ماجستير، ورجعت إلى جمع الجوامع المطبوع مع الضياء اللامع لابن حلول المالكي من تحقيقي.

* **الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية..**

لمحيي الدين أبي محمد عبدالقادر بن أبي الوفاء محمد بن محمد القرشي الحنفي، الطبعة الأولى، دائرة المعارف الهند.

* **حاشية الأزميري على مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول لملا خسرو.**

لسليمان بن عبدالله الأزميري، طبع ببولاق مصر عام ١٢٦٢هـ.

* **حاشية البناني على شر المحلى على جمع الجوامع.**

للعلامة البناني، انظر: «جمع الجوامع».

* **حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب.**

لسعد الدين التفتازاني تصحيح شعبان محمد إسماعيل، طبع بمطبعة الفجالة الجديدة مصر عام ١٣٩٣هـ.

* **حاشية الجرجاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب.**

للشريف الجرجاني، مطبوع مع حاشية التفتازاني.

* **حاشية ابن أبي شريف على شرح المحلى على جمع الجوامع.**

لمحمد بن محمد بن أبي بكر المقدسي الشافعي، تحقيق: سليمان بن محمد الحسن رسالة ماجستير في كلية الشريعة بالرياض، مطبوع على الآلة الكاتبة.

* **حاشية العطار على شرح المحلى على جمع الجوامع.**

الحسن العطار، ومعه تقرير عبدالرحمن الشربيني، طبع بمطبعة مصطفى محمد، مصر.

* **الحاصل من المحصول.**

لتاج الدين الأرموي: أبي عبدالله: محمد بن الحسين، تحقيق عبدالسلام

أبوناجي، طبع على الآلة الكاتبة.
* **الحدود في أصول الفقه.**
للباجي: سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، تحقيق: نزيه حماد طبعة بيروت عام ١٣٩٢هـ.
* **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة.**
للسيوطي: جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى عام ١٩٦٧م.
* **الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية.**
للدكتور محمد أبو الفتح البيانوني، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى عام ١٤٠٩هـ.
* **الحكم الوضعي عند الأصوليين.**
للأستاذ سعيد بن علي محمد الحميري، ط.أولى عام ١٤٠٥هـ.
* **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة.**
لابن حجر العسقلاني مطبعة المدني بالقاهرة عام ١٣٨٧هـ.
* **الدرر اللوامع على شرح المحلى على جمع الجوامع.**
انظر: «حاشية ابن أبي شريف».
* **الدرر اللوامع شرح جمع الجوامع.**
للكوراني: أحمد بن إسماعيل، مخطوط، مصور بمركز البحث العلمي برقم (١٨٥) عن المكتبة الأحمدية بحلب برقم ٣٨١.
* **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب.**
لابن فرحون: إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون المالكي، ط. أولى عام ١٣٥١.
* **ذيل طبقات الحنابلة.**
لابن رجب : زين الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن أحمد البغدادي الحنبلي،

طبع بمطبعة السنة المحمدية بالقاهرة عام ١٣٧٢هـ.

* **رؤوس المسائل.**

للزمخشري: أبي القاسم: محمود بن عمر، تحقيق الدكتور: عبدالله نذير أحمد، ط. أولى عام ١٤٠٧هـ، دار البشائر ـ بيروت.

* **الرسالة.**

للإمام الشافعي، مكتبة دار التراث بالقاهرة، الطبعة الثانية عام ١٣٩٩، تحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

* **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب.**

التاج الدين ابن السبكي، مخطوط، مصور عن نسخة بدار الكتب المصرية برقم (٢١٩).

* **روضة الطالبين.**

للنووي: يحيى بن شرف النووي الدمشقي، المكتبة الإسلامية.

* **روضة الناظر وجنة المناظر.**

لابن قدامة: عبدالله بن أحمد، تحقيق وتعليق وتقديم الدكتور: عبدالكريم ابن علي النملة ـ المؤلف ـ نشر مكتبة الرشد بالرياض، ط. أولى عام ١٤١٣هـ.

* **السبب عند الأصوليين.**

لفضيلة الأستاذ الدكتور عبدالعزيز الربيعة، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٣٩٩هـ.

* **سلم الوصول «حاشية على نهاية السول».**

للمطيعي: محمد بخيت، طبع عالم الكتب.

* **سنن أبي داود.**

للحافظ : سليمان بن الأشعث السجستاني، تعليق: عبيد الدغاس، وعادل السيد، دار الحديث للطباعة والنشر، حمص سوريا، ط أولى عام ١٣٩٤هـ.

* سنن الترمذي «الجامع الصحيح».

للترمذي، تصحيح عبدالوهاب بن عبداللطيف، دار الفكر للطباعة ط. ثالثة عام ١٩٣٩هـ.

* شجرة النور الزكية في طبقات المالكية.

لمحمد بن مخلوف، المطبعة السلفية، القاهرة ١٣٤٩هـ.

شذرات الذهب في أخبار من ذهب.

لابن العماد الحنبلي، طبع دار السيرة ـ بيروت، الطبعة الثانية عام ١٣٩٩هـ.

* شرح الأصول الخمسة.

للقاضي عبدالجبار بن أحمد المعتزلي، تحقيق د. عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة ـ القاهرة، ط أولى عام ١٣٨٤هـ.

* شرح تنقيح الفصول.

للقرافي: أحمد بن إدريس، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد الطبعة الأولى، نشر مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر ١٣٩٣هـ.

* شرح العضد على مختصر ابن الحاجب.

لعضد الدين الأيجي، طبع على حاشية التفتازاني، تصحيح شعبان محمد إسماعيل، طبع مكتبة الفجالة الجديدة مصر ١٣٩٣هـ.

* شرح العقيدة الطحاوية.

لعلي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي، نشر المكتب الإسلامي.

* الشرح الكبير على متن المقنع.

للشيخ شمس الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن أبي عمر بن محمد أحمد ابن قدامة المقدسي، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

* شرح الكوكب المنير في أصول الفقه.

للفتوحي الحنبلي: أحمد بن عبدالعزيز، تحقيق د/ نزيه حماد، ود/ محمد

الزحيلي، طبع دار الفكر دمشق، نشر جامعة أم القرى.
* **شرح اللمع في أصول الفقه.**
لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت لبنان عام ١٤٠٨هـ.
* **شرح المحلى على جمع الجوامع.**
انظر: «جمع الجوامع».
* **شرح مختصر الروضة.**
للطوفي: نجم الدين، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط. الأولى عام ١٤١٠هـ.
* **شرح المعالم في أصول الفقه.**
لابن التلمساني، مخطوط، مصور من نسخة في مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى برقم (٢٦١).
* **شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول.**
للأصفهاني: محمود بن عبدالرحمن، تحقيق وتقديم وتعليق د/ عبدالكريم بن علي النملة ـ المؤلف ـ الطبعة الأولى عام ١٤١٠هـ، مكتبة الرشد الرياض.
* **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل.**
لأبي حامد الغزالي، تحقيق د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد ، بغداد عام ١٣٩٠هـ، نشر الأوقاف العراقية.
* **الصحاح تاج اللغة وتاج العربية.**
للجوهري: إسماعيل بن حماد، تحقيق أحمد عبدالغفار عطار، دار العلم للملايين ـ بيروت، الطبعة الثانية عام ١٣٩٩هـ.
* **صحيح البخاري.**
لأبي عبدالله البخاري، قدم له وحققه محمود النوواي، ومحمد أبو الفضل

إبراهيم، ومحمد خفاجي، طبع بمطبعة الفجالة الجديدة عام ١٣٧٦هـ ورجعت أيضاً إلى صحيح البخاري المطبوع مع شرحه فتح الباري.

* **صحيح مسلم.**

تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث، الطبعة الأولى عام ١٣٧٩هـ، طبعة عيسى البابي.

* **الضياء اللامع شرح جمع الجوامع.**

للشيخ حلولو المالكي، تحقيق وتعليق وتقديم الدكتور عبدالكريم بن علي النملة ـ المؤلف ـ طبع دار الحرمين مصر، الطبعة الأولى عام ١٤١٤هـ.

* **طبقات الحنابلة.**

للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى، طبع بمطبعة السنة المحمدية ـ القاهرة.

* **طبقات الشافعية.**

للإسنوي، تحقيق: عبدالله الجبوري، الطبعة الأولى، مطبعة الإرشاد بغداد ١٣٩١هـ.

* **طبقات الشافعية الكبرى.**

لابن السبكي تحقيق د. عبدالفتاح الحلو، ومحمد الطناحي، الطبعة الأولى، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي.

* **طبقات الفقهاء.**

لأبي إسحاق الشيرازي، دار الرائد العربي ـ بيروت، تحقيق د/ إحسان عباس ١٤٠١هـ.

* **طبقات ابن قاضي شهبة.**

لأبي بكر: أحمد بن محمد تقي الدين قاضي شهبة الدمشقي، تعليق د. عبدالحافظ عبدالعليم خان، الطبعة الأولى.

* **طبقات المفسرين.**

للداودي: محمد بن علي بن أحمد، تحقيق علي محمد عمر، الناشر مكتبة وهبة، الطبعة الأولى عام ١٣٩٢هـ مطبعة الاستقلال الكبرى.

* **العدة في أصول الفقه.**

لأبي يعلى الحنبلي، حققه وعلق عليه الأستاذ الدكتور: أحمد بن علي سير مباركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى عام ١٤٠٠هـ وأكمل تحقيقه وأخرجه بكامله عام ١٤١٠هـ.

* **الغيث الهامع بشرح جمع الجوامع.**

لابن العراقي، مخطوط، نسخة مصورة عن مسخة موجودة في المكتبة الأزهرية برقم (٣٢٠٥).

* **فتح الباري بشرح صحيح البخاري.**

لابن حجر العسقلاني، اعتنى به محمد فؤاد عبدالباقي.

* **فتح باب العناية.**

لملا علي قاري، حققه الشيخ عبدالفتاح أبو غدة.

* **فتح الرحمن على لقطعة العجلان وبلة الظمآن في فن الأصول.**

لزكريا الأنصاري، طبع مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة عام ١٣٥٥هـ، وبهامشه حاشية ياسين زين الدين العليمي.

* **فتح القدير.**

لكمال الدِّين ابن الهمام الحنفي، طبع بمطبعة بولاق ـ مصر.

* **فرق وطبقات المعتزلة.**

للقاضي عبدالجبار بن أحمد، تحقيق د. علي سامي النشار، وعصام الدين محمد، دار المطبوعات الجامعية بمصر عام ١٣٩٢هـ.

* **الفروق.**

لشهاب الدين القرافي، طبع دار إحياء الكتب العربية، الطبعة عام ١٣٤٤هـ.
* **الفصول في الأصول.**
لأبي بكر الرازي الجصاص، تحقيق د/ عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.
* **الفوائد السنية شرح الألفية.**
لمحمد البرماوي، مخطوط يوجد له نسخة في المكتبة السعودية برقم (٨٢).
* **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه.**
للأنصاري: عبدالعلي محمد بن نظام الدين، مطبوع مع المستصفى للغزالي، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية، بولاق مصر عام ١٣٢٤هـ.
فوات الوفيات.
للكتبي: محمد شاكر تحقيق: د/ إحسان عباس، دار صادر ١٩٧٤ بيروت.
* **القاموس المحيط.**
للفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب، طبع مصطفى ا لحلبي بالقاهرة عام ١٣٧١هـ.
* **قواطع الأدلة.**
للسمعاني: منصور بن محمد بن عبدالجبار، مخطوط، له نسخة بمكتبة فيض الله بتركيا (٦٢٧)، ورجعت إلى المطبوع سنه على الآلة الكاتبة بتحقيق: عبدالله بن حافظ الحكمي ورسالة دكتوراه مقدمة لكلية الشريعة بالرياض.
* **القواعد والفوائد الأصولية.**
لابن اللحام: علاء الدين علي بن عباس البعلي الحنبلي، تحقيق: وتصحيح محمد حامد الفقي، طبع في مطبعة السنة المحمدية القاهرة عام ١٣٧٥هـ.
* **القوانين الفقهية.**
لابن جزى، يطلب من مكتبة أسامة ابن زيد ـ بيروت.

* **قواعد الأحكام ومصالح الأنام.**

للعزبن عبدالسلام، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

* **الكاشف عن المحصول.**

للأصفهاني: محمد بن محمود الأصفهاني، مخطوط، يوجد له نسخة في دار الكتب المصرية برقم (٤٧٣) أصول فقه.

* **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي.**

لابن عبدالبر: يوسف بن عبدالله النمري القرطبي، تحقيق د. محمد محمد أحميد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، ط أولى عام ١٣٩٨هـ.

* **كشاف اصطلاحات الفنون.**

لمحمد الفاروقي التهانوني، تحقيق: لطفي عبدالبديع، المؤسسة المصرية العامة ١٣٨٢هـ.

* **كشف الأسرار عن أصول البزدوي.**

لعبدالعزيز البخاري طبع مع «أصول فخر الإسلام البزدوي» دار الكتاب العربي ـ بيروت عام ١٣٩٤هـ.

* **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار.**

لجلال الدين النسفي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط. أولى عام ١٤٠٦هـ.

* **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون.**

لحاجي خليفة، الطبعة الثالثة ١٣٨٧هـ، المكتبة الإسلامية بطهران.

* **لسان العرب.**

لابن منظور، دار صادر ـ بيروت.

* **اللمع في أصول الفقه.**

لأبي إسحاق الشيرازي تحقيق وتعليق وضبط: محمد ياسين عيسى الفاداني باب السلام بمكة المكرمة.

* **المانع عند الأصوليين.**
لفضيلة الأستاذ الدكتور عبدالعزيز الربيعة، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ، مكتبة المعارف بالرياض.
* **المبسوط.**
للسرخسي: أبي بكر محمد بن حمد بن أبي سهل، الطبعة الثانية دار المعرفة ـ بيروت.
* **المجموع شرح المهذب.**
للنووي: أبي زكريا محيى الدين، تحقيق وتعليق محمد نجيب المطيعي، طبع دار النصر، القاهرة عام ١٩٧١م.
* **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.**
جمع الشيخ عبدالرحمن بن قاسم، الطبعة الأولى عام ١٣٨٣هـ.
* **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين.**
لفخر الدين الرازي، راجعه وقدم له: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية.
* **المحصول في علم أصول الفقه.**
لفخر الدين الرازي تحقيق د. طه جابر العلواني، اطبعة الأولى عام ١٣٩٩هـ مطابع الفرزدق بالرياض.
* **المحصول في علم الأصول.**
لابن العربي: أبي بكر محمد بن عبدالله، بتحقيق: الحسين بن محمد التأويل، مطبوع على الآلة الكاتبة رسالة ماجستير، ورجعت إلى نسخة مخطوطة مصورة من نسخة بمكتبة فيض الله أفندي بتركيا رقم (٦٣٦).
* **مختار الصحاح.**
للرازي: محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر، راجعته وحققته لجنة من علماء

العربية، دار الفكر للطباعة والنشر.

* **المختصر في أصول الفقه.**

لابن اللحام: علي بن محمد بن علي البعلي الحنبلي، تحقيق وتقديم د. محمد مظهربقا من مطبوعات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى.

* **مختصر ابن الحاجب.**

مطبوع مع شرحه للقاضي عضد الدين الأيجي، انظر: «شرح عضد الدين على مختصر ابن الحاجب» و«بيان المختصر».

* **مختصر الطحاوي.**

لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الحنفي، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني ـ القاهرة، دار الكتاب العربي ١٣٧٠هـ.

* **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل.**

لابن بدران: عبدالقادر بن أحمد بن مصطفى، إدارة الطباعة المنيرية.

* **المدونة الكبرى.**

للإمام مالك بن أنس ـ رواية سحنون بن سعيد التنوخي، دار صادر ـ بيروت ـ صورة من طبعة مطبعة السعادة بمصر.

* **مرآة الأصول في شرح مرقاة الأصول.**

لملا خسرو: محمد بن قراموز، طبع مع حاشيته للأزميري، مطبعة الحاج محرم أفندي البوسنوي ١٣٠٢هـ.

* **مرآة الجنان وعبرة اليقضان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان.**

للإمام أبي محمد: عبدالله بن أسعد بن علي اليافعي اليمني المكي، الطبعة الثانية، منشورات الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت.

* **مسائل الخلاف في أصول الفقه.**

للصيمري: أبي عبدالله: الحسين بن علي بن محمد بن جعفر، تحقيق د. راشد

الحاي، مطبوع على الآلة الكاتبة ـ رسالة ماجشتير مقدمة لكلية الشريعة بالرياض.

* **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين.**

للدكتور محمد العروسي عبدالقادر، دار حافظ للنشر والتوزيع، ط. أولى عام ١٤١٠هـ.

* **المستصفى من علم الأصول.**

للغزالي أبي حامد، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية ببولاق مصر عام ١٣٢٤هـ ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

* **مسلم الثبوت في أصول الفقه.**

لمحب الدين ابن عبدالشكور، مطبوع مع شرحه فواتح الرحموت، مع المستصفى السابق الذكر.

* **المسند.**

للإمام أحمد بن حنبل، تصوير دار صادر بيروت عن طبعة الميمنية عام ١٣١٣هـ.

* **المسودة في أصول الفقه.**

لآل تيمية، من تحقيق وضبط محمد محيى الدين عبدالحميد، طبع في مطبعة المدني بالقاهرة.

* **المصباح المنير.**

للفيومي: أحمد بن محمد، المكتبةالعلمية ـ بيروت.

* **المعتمد في أصول الدين.**

لأبي يعلى الحنبلي، تحقيق وتقديم وديع زيدان حداد، دار المشرق ـ بيروت.

* **المعالم في أصول الدين.**

لفخر الدين الرازي، مطبوع بهامش المحصل له ط. أولى.

* **المعتمد في أصول الفقه.**

لأبي الحسين البصري المعتزلي، طبع عام ١٣٨٤هـ، تحقيق: حميدالله بالتعاون مع محمد بكر، وحسن حنفي.

* **معجم متن اللغة.**

لأحمد رضا، طبع دار مكتبة الكياة ـ بيروت ١٣٧٧هـ.

* **معجم مقاييس اللغة.**

لأبي فارس: أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، الطبعة الأولى مطبعة عيسى البابي الحلبي، تحقيق عبدالسلام هارون.

* **المغني وبحاشيته الشرح الكبير على متن المقنع.**

لابن قدامة: عبدالله ب أحمد، منشورات المكتبة السلفية ـ بالمدينة المنورة.

* **المغني في أبواب التوحيد والعدل.**

للقاضي عبدالجبار بن أحمد المعتزلي، تحقيق محمد علي الجار، ود. عبدالحليم النجار، راجعه: عبدالسلام مدكور، إشراف طه حسين، المؤسسة العامة المصرية للتأليف والأنباء والنشر.

* **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم.**

لطاش كبرى زادة، تحقيق ومراجعة كامل بكري، وعبدالوهاب أبو النور، طبع في مطبعة الاستقلال الكبرى.

* **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول.**

لابن التلمساني المالكي، حققه: عبدالوهاب عبداللطيف، دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤٠٣هـ.

* **المنخول من تعليقات الأصول.**

لأبي حامد الغزالي: محمد بن محمد، تحقيق: د. محمد حسن هيتو الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ دار الفكر ـ دمشق.

* **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل.**

لابن الحاجب: عثمان بن عمر، الطبعة الأولى ١٣٢٦هـ.

* **المنهاج في ترتيب الحجاج.**

لابن الوليد الباجي، تحقيق عبدالمجيد تركي، طبع دار الغرب الإسلامي ط. ثانية ١٩٨٧هـ.

* **منهاج الوصول إلى علم الأصول.**

للبيضاوي: ناصر الدين، طبع مع شرحه الإبهاج، وشرحه للأصفهاني راجع: «شرح منهاج البيضاوي» وشرحه للأسنوي راجع «نهاية السول».

* **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد.**

لمجير الدين عبدالرحمن بن محمد العليمي، الطبعة الأولى، مطبعة المدني بالقاهرة عام ١٣٨٤هـ.

* **المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي.**

لابن تغري بردي: جمال الدين أبي المحاسن، يوسف الأتابكي، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، طبع في مطبعة دار الكتب المصرية عام ١٣٧٥هـ.

* **الموافقات في أصول الشريعة.**

لأبي إسحاق الشاطبي، شرح وتعليق عبدالله دراز، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ.

* **المواقف في علم الكلام.**

عضد الدين: عبدالرحمن بن أحمد الأيجي، مكتبة المثنى بالقاهرة ـ عالم الكتب ببيروت.

* **ميزان الأصول في نتائج العقول.**

لعلاء الدين السمرقندي الحنفي، تحقيق د. محمد زكي عبدالبر الطبعة الأولى عام ١٤٠٤هـ.

* **ميزان الاعتدال في نقد الرجال.**

للذهبي: أبي عبدالله محمد بن أحمد، الطبعة الأولى عام ١٣٨٢هـ، عيسى البابي بالقاهرة.

* **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة.**

لابن تغري بردي الأتابكي، الطبعة الأولى، مطبعة دارا لكتب المصرية.

* **نظرية الحكم ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي.**

للدكتور أحمد الحصري، طبع دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى عام ١٤٠٧هـ.

نفائس الأصول في شرح المحصول.

للقرافي، دراسة وتحقيق الدكتور عياض السلمي، والدكتورعبدالكريم النملة ـ المؤلف ـ مطبوع على الآلة الكاتبة رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الشريعة بالرياض.

* **نهاية السول شرح منهاج الأصول.**

للإسنوي: عبدالرحيم بن الحسني، طبع عالم الكتب، وبهامشه سلم الوصول للمطيعي، ورجعت إلى المطبوع بمطبعة بمحمد علي صبيع.

* **نهاية الوصول في دراية الأصول.**

للإسنوي: عبدالرحيم بن الحسن، طبع عالم الكتب وبهامشه سلم الوصول للمطيعي، ورجعت إلى المطبوع بمطبعة محمد علي صبيع.

* **نهاية الوصول في دراية الأصول.**

لصفي الدِّين الهندي، مخطوط يوجد له نسخة في مكتبة طبقبو سراي في تركيا برقم (١٢٤٠)، ورجعت في بعض المواضع إلى نسخة أخرى مصورة من دار الكتب المصرية برقم ٥٧ أصول تيمور.

* **نيل الابتهاج بتطريز الديباج.**

طبع بهامش الديباج المذهب الطبعة الأولى عام ١٣٥١هـ.

* **هدية العارفين «أسماء المؤلفين، وآثار المصنفين».**

لإسماعيل باشا البغدادي، طبع وكالة المعارف ـ تركيا.

* **الواضح في أصول الفقه.**

لابن عقيل، حقق الجزء الأول منه الدكتور موسى بن محمد القرني لنيل درجة الدكتوراه في جامعة أم القرى ورجعت إلى نسخة مخطوطة توجد في المكتبة الظاهرية بدمشق رقم (٢٨٧٢).

* **الوافي بالوفيات.**

للصفدي: صلاح الدين خليل بن أيبك/ الطبعة الثانية عام ١٣٨١هـ.

* **الوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي.**

لأبي حامد الغزالي، مطبعة الآداب ١٣١٧هـ.

* **الوسيط.**

* **الوصول إلى الأصول.**

لابن برهان: أحمد بن علي برهان تحقيق فضيلة الأستاذ الدكتور عبدالحميد علي أبو زنيد طبع عام ١٤٠٣هـ مكتبة المعارف بالرياض.

* **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.**

لابن خلكان: شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة بيروت ـ لبنان.

رَفْعُ

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

فهرس موضوعات المجلد الأول

انتهت والحمد لله

بيان بأسماء المؤلفات المطبوعة للشيخ الأستاذ الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة :

١- إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، طبع في ثمانية مجلدات في دار العاصمة ((تأليف)) .

٢- أقل الجمع عند الأصوليين وأثر الاختلاف فيه ((تأليف)) طبع في مجلد ، مكتبة الرشد .

٣- الواجب الموسع عند الأصوليين ((تأليف)) طبع في مجلد ، مكتبة الرشد .

٤- الخلاف اللفظي عند الأصوليين ((تأليف)) طبع في مجلدين ، مكتبة الرشد .

٥- مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف ((تأليف)) طبع في مجلد مكتبة الرشد .

٦- الإلمام في مسألة تكليف الكفار بفروع الإسلام ((تأليف)) طبع في غلاف ، مكتبة الرشد .

٧- الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس ((تأليف)) طبع في غلاف ، مكتبة الرشد .

٨- إثبات العقوبات بالقياس ((تأليف)) طبع في غلاف ، مكتبة الرشد .

٩- روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة ((تحقيق وتعليق)) طبع في ثلاثة مجلدات .

١٠- شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول للأصفهاني ((تحقيق وتعليق)) طبع في مجلدين ، مكتبة الرشد .

١١- الأنجم الزهرات في حل ألفاظ الورقات للمارديني ((تحقيق وتعليق)) طبع في مجلد واحد .

١٢- الضياء اللامع شرح جمع الجوامع لابن حلولو المالكي ، طبع وصدر منه المجلد الأول والثاني .

١٣- المهذب في أصول الفقه ، تحت الطبع .

الخلاف اللفظي

عند الأصوليين

تأليف

الأستاذ الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة
الأستاذ بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المجلد الثاني

مكتبة الرشد
الرياض

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الثانية

١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م



مكتبة الرشد للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية - الرياض - طريق الحجاز
ص ب : ١٧٥٢٢ - الرياض : ١١٤٩٤ - هاتف : ٤٥٨٣٧١٢
تلكس : ٤٠٥٧٩٨ - فاكس ملي : ٤٥٧٣٣٨١

فرع القصيم - بريدة - حي الصفراء - طريق المدينة
ص ب : ٢٣٧٦ - هاتف : ٣٢٤٢٢١٤ - فاكس ملي : ٣٢٤١٣٥٨

فرع المدينة المنورة - شارع أبي ذر الغفاري - هاتف ٨٣٤٠٦٠٠

فرع مكة المكرمة - هاتف : ٥٥٨٥٤٠١ - ٥٥٨٣٥٠٦

فرع أبها - شارع الملك فيصل

فرع الدمام - شارع ابن خلدون - مقابل الإستاد الرياضي

الخلاف اللفظي

عند الأصوليين

تأليف

الأستاذ الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة
الأستاذ بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المجلد الثاني

مكتبة الرشد
الرياض

ح عبد الكريم بن علي بن محمد النملة ،١٤١٧ هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد

الخلاف اللفظي عند الاصوليين - الرياض

٣٧٨ ص ، ١٧ - ٢٤سم

ردمك ٧ - ٣ - ٥٠٣ - ٣١ - ٩٩٦٠

١ - إصول الفقه أ - العنوان

ديوي ٢٥١   ١٧ / ٠٨٥٣

رقم الإيداع : ١٧ / ٠٨٥٣
ردمك : ٧ - ٥٠٣ - ٣١ - ٩٩٦٠

مقدمة المجلد الثاني

الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِين ، وَصَلَّى اللهُ عَلَى نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِين .

وبعد فهذا هو المجلد الثانى من كتاب « **الخلاف اللفظي عند الأصوليين** » .

وقد سبق في المجلد الأول ذكر فصلين منه وهما :

الفصل الأول : في مسائل الخلاف المتعلقة بالمقدمات .

الفصل الثانى : في مسائل الخلاف المتعلقة بالحكم الشرعي والتكليف به .

وكل فصل يتكون من عدد من المباحث والمطالب ، وقد سبق تفصيل ذلك .

والآن - في هذا المجلد - سأذكر المسائل الخلافية التي كان الخلاف فيها لفظياً ، أو قيل عنها ذلك ، وذلك فيما تبقى من أبواب أصول الفقه، فأقول :

الفصل الثالث
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالأدلة الشرعية

ويشتمل على مبحثين :

المبحث الأول : في مسائل الخلاف المتعلقة بالأدلة المتفق عليها وهو يشتمل على مطالب خمسة :

المطلب الأول : في مسائل الخلاف المتعلقة بدليل القرآن الكريم .

المطلب الثانى : في مسائل الخلاف المتعلقة بدليل السُّنَّة .

المطلب الثالث : في مسائل الخلاف المتعلقة بالنسخ .

المطلب الرابع : في مسائل الخلاف المتعلقة بدليل الإجماع .

المطلب الخامس : في مسائل الخلاف المتعلقة بدليل القياس .

المبحث الثانى : في مسائل الخلاف المتعلقة بالأدلة المختلف فيها .

* * *

الفصل الرابع

في

مسائل الخلاف المتعلقة بالألفاظ ودلالتها على الأحكام الشرعية

ويشتمل على المباحث التالية :

المبحث الأول : في مسائل الخلاف المتعلقة باللغات والدلالات .

المبحث الثانى : في مسائل الخلاف المتعلقة بالحقيقة والمجاز .

المبحث الثالث : في مسائل الخلاف المتعلقة بالمجمل والمبين .

المبحث الرابع : في مسائل الخلاف المتعلقة بالأمر والنهى .

المبحث الخامس : في مسائل الخلاف المتعلقة بالعموم والخصوص .

المبحث السادس : في مسائل الخلاف المتعلقة بالمفاهيم .

* * *

الفصل الخامس

في

مسائل الخلاف المتعلقة بالتقليد والتعارض والترجيح

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : مسائل الخلاف المتعلقة بالتقليد .

المبحث الثاني : مسائل الخلاف المتعلقة بالتعارض والترجيح .

ثم الخاتمة .

ثم الفهارس العامة .

وقد بلغ مجموع المسائل التي درستها في هذا المجلد - أعني المجلد الثاني - ثلاث وستون مسألة منتشرة .

وهذا في أبواب الأدلة ، والألفاظ ودلالتها على الأحكام ، والتقليد والتعارض والترجيح .

هذا وإني قد حاولت الاختصار ما أمكن على ما يخص موضوع بحثي - **وهو الخلاف اللفظي عند الأصوليين** - .

أسأله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم ، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين ، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

أ. د. عبدالكريم بن علي بن محمد النملة

* * *

الفصل الثالث
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالأدلة الشرعية

ويشتمل على مبحثين :

المبحث الأول : في مسائل الخلاف المتعلقة بالأدلة المتفق عليها .

المبحث الثانى : في مسائل الخلاف المتعلقة بالأدلة المختلف فيها .

* * *

المبحث الأول
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالأدلة المتفق عليها

ويشتمل على المطالب التالية :

المطلب الأول : في مسائل الخلاف المتعلقة بدليل القرآن الكريم .

المطلب الثانى : في مسائل الخلاف المتعلقة بدليل السُّنَّة .

المطلب الثالث : في مسائل الخلاف المتعلقة بالنسخ .

المطلب الرابع : في مسائل الخلاف المتعلقة بدليل الإجماع .

المطلب الخامس : في مسائل الخلاف المتعلقة بدليل القياس .

* * *

المطلب الأول

في

مسائل الخلاف المتعلقة بدليل القرآن الكريم

وفيه تمهيد وثلاث مسائل :

أما التمهد فهو في تعريف القرآن لغة واصطلاحاً .

أما المسائل فهي :

المسألة الأول : إدراك علم المتشابه من القرآن .

المسألة الثانية : هل يوجد في القرآن مجاز ؟

المسألة الثالثة : اشتمال القرآن على ألفاظ بغير العربية .

* * *

التمهيد
في
بيان حقيقة القرآن

القرآن لغة مصدر بمعنى القراءة ، إذ تقول : قرأ يقرأ قراءة وقرآناً (١) كما في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴾ (٢) .

أما تعريفه في الاصطلاح : فقد اختلفت عبارات الأصوليين في ذلك، ولكن أقربها إلى الصواب : أن القرآن هو : كلام الله المنزل على نبينا محمد ﷺ المتعبد بتلاوته ، المنقول إلينا نقلاً متواتراً (٣) .

والأصوليون اختلفت مناهجهم في بحث المسائل المتعلقة بهذا الدليل، فبعضهم يدخل جميع مسائل الدلالات تحت دليل القرآن ، ويختمها بباب النسخ (٤) ، بينما نجد آخرين يقتصر على تعريفه ، وذكر مسألة القراءة الشاذة ، وهل هو مشتمل على ألفاظ بغير العربية ، ومشتمل على المجاز ، وذكر مسألة المحكم والمتشابه (٥) ، ثم يذكر باب النسخ .

ولقد وجدت ثلاث مسائل خلافية تخص دليل القرآن الكريم تدخل في موضوع بحثي ، هي كما يلي :

---

(١) انظر : « لسان العرب » (١٣٨/١) ، مادة « قرأ » .
(٢) سورة القيامة : آية (١٧) .
(٣) انظر : « البحر المحيط » (٤٤١/١) ، و« إرشاد الفحول » (ص٢٩) .
(٤) من هؤلاء البيضاوي في « المنهاج » (١٩٠/١) مع « شرح الإبهاج » . وابن السبكي في « جمع الجوامع » (٢٢٢/١) مع « شرح المحلى »
(٥) من هؤلاء الغزالي في « المستصفى » (١٠٧/١) ، والآمدي في « الإحكام » (١٥٩/١).

المسألة الأولى

إدراك علم المتشابه من القرآن

القرآن - كما هو معلوم - مشتمل على محكم ومتشابه ؛ لقوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِى أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ (١) ، (٢) .

ولكن اختلف العلماء في المراد بالمحكم والمتشابه على مذاهب كثيرة ، أوصلها بعضهم إلى اثنى عشر مذهباً ، قد ذكرتها في كتابي : « إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر » (٣) .

من أقرب تلك التعريفات للصحة : أن المحكم هو : ما أمكن معرفة المراد بظاهره ، أو بدلالة تكشف عنه ، والمتشابه : ما لم يمكن معرفة

---

(١) سورة آل عمران : آية (٧) .

(٢) قال بعض العلماء : إن القرآن كله محكم بدليل قوله تعالى : ﴿ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ﴾ [هود : ١٠] ، وقال آخرون : إن القرآن كله متشابه بدليل قوله تعالى : ﴿ اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيث كتَاباً مُتَشَابهاً ﴾ [الزمر : ٢٣] .

والصحيح ما ذكرناه وهو : أن في القرآن ما هو محكم وما هو متشابه ؛ حيث إن آية آل عمران قد صرحت به .

أما ما ذكره القائلون : إن كله محكم ، أو القائلون : إن كله متشابه فلا أساس له صحيح يستند إليه ، وقد بينت ذلك في كتاب : « اتحاف ذوي البصائر » (٢/ ٣٢٩).

(٣) (٢/ ٣٣٠ - ٣٥١) ، وانظر - إن شئت - : « البرهان » لابن الزملكاني (ص/ ٩٣)، « الإتقان » (٢/ ٢) ، « تفسير القرطبي » (٤/ ٩) ، « المستصفى » (١/ ١٠٦) ، « الإحكام » للآمدي (١/ ١٦٥) ، « البحر المحيط في أصول الفقه » (١/ ٤٥٠) .

المراد بظاهره ، وما يعلم تأويله إلا الله مثل ما ورد من صفات الله - تعالى - في القرآن مما يجب الإيمان به .

وهذا هو ما صححه ابن السمعاني في « القواطع » [1] وقال : إنه أحسن الأقاويل في هذه المسألة ، وصححه الأستاذ أبو منصور ، وقال : « هذا هو الصحيح عندنا » [2] .

واختلف العلماء في إدراك علم المتشابه على مذهبين :

المذهب الأول : إن المتشابه لا يَعْلَمُ تأويله إلا الله تعالى ، ذهب إلى ذلك كثير من الصحابة والتابعين ، وجمهور العلماء ، وقال هؤلاء : يجب الوقف على قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللهُ ﴾ [3] .

واستدل أصحاب هذا المذهب بقوله تعال : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ، وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا .. ﴾ [4] .

وجه الدلالة على ذلك من جهة لفظها ، ومن جهة معناها :

أما الدليل من لفظ الآية الدال على أن الوقف الصحيح على قوله :

---

(١) (٨١/ب) .

(٢) نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (١/٤٥٢) .

(٣) انظر « تفسير القرطبي » (٤/١٦) ، « اتحاف ذو البصائر » (٢/ ٣٤٠) ، «مجموع فتاوى ابن تيمية » (١٧/٣٧٩) ، « زاد المسير » لابن الجوزي (١/ ٣٥٤) .

(٤) سورة آل عمران : الآية (٧) .

﴿ **إلا الله** ﴾ فهو أن يقال : إن الواو في قوله : ﴿ **والرَّاسِخُونَ** ﴾ للابتداء والاستئناف فيكون لفظ ﴿ **الرَّاسِخُونَ** ﴾ مبتدأ ، وعبارة ﴿ **يقولون** ﴾ خبر .

ويدل على ذلك أن الله تعالى لو أراد عطف ﴿ **الراسخين** ﴾ على الله لقال : «ويقولون آمنا به » بزيادة الواو ؛ حيث إن جملة : ﴿ **وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم** ﴾ تكون جملة واحدة وعبارة : ﴿ **يقولون** ﴾ مستأنفة فكان لابد من الواو ، ولكن الله عز وجل لم يقل : « ويقولون » بل قال : ﴿ **يقولون** ﴾ بدون واو ومما يدل على أن ﴿ **يقولون آمنا به** ﴾ مرتبطة بما قبلها وليس لها إلا أن تكون خبر عن مبتدأ وهو « الراسخون » فيحصل من ذلك أن الواو للابتداء والاستئناف ، وإذا كان الأمر كذلك فإن الوقف يكون على قوله : « إلا الله » .

أما الدليل من معنى الآية على أن الوقف الصحح على قوله : ﴿ **إلا الله** ﴾ ، فمن وجوه :

الأول : أن قول الراسخين في العلم : ﴿ **آمنا به** ﴾ يدل على أنهم فوضوا علم المتشابه إلى الله تعالى ، وسلموا ذلك إليه سبحانه ، وأقروا بأنه من علم الغيب الذي استأثر الله بعلمه ، فهذا يدل على أن الراسخين في العلم لم يقفوا على معنى المتشابه .

الوجه الثاني : أن لفظ ﴿ **أما** ﴾ تأتي في اللغة لتفصيل الجمل فلا بد أن يكون في سياقها قسمان ، وقد ورد هذان القسمان في هذه الآية ، فقسمٌ اتبع ما تشابه من الكتاب يبتغون تأويله فذمهم الله – تعالى – على ذلك ، وقسم آمنوا بالمتشابه وفوضوا معرفته إلى الله ، وأن ما يعلم

تأويل المتشابه إلا الله سبحانه ، فهؤلاء مدحهم الله ، وهذا يدل على أن الوقف على قوله تعالى : ﴿ إلا الله ﴾ .

وهناك أدلة أخرى غير ما ذكرته على ذلك تجدها مبسوطة في كتابى : « إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر » (١) .

المذهب الثانى : أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه ذهب إلى ذلك بعض الصحابة والتابعين ، وكثير من الأصوليين (٢) .

وجعل هؤلاء « الواو » الواردة في قوله : ﴿ **والراسخون** ﴾ عاطفة فيكون - على هذا - الوقف في الآية على قوله تعالى : ﴿ **وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم** ﴾

واستدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها : قولهم : لو كان الراسخون في العلم لا يعلمون المتشابه لما كان لهم فضيلة ومزية على العامي ؛ لأن كلاً من الراسخين في العلم والعامة يقولون : « آمنا به » .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف بين أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون : إن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله تعالى - وبين أصحاب المذهب الثانى - وهم القائلون : إن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه - هذا الخلاف لفظي راجع إلى مقصد ومراد كل من الطرفين (٣) فأصحاب

---

(١) (١/ ٣٤٠) وما بعدها .

(٢) انظر : « تفسير القرطبى » (٤/ ١٦) ، و« زاد المسير » (١/ ٣٥٤) ، و«مجموع الفتاوى » (١٣/ ٢٨٤) ، « إتحاف ذوي البصائر » (٢/ ٣٤٩) .

(٣) انظر : « مجموع فتاوى ابن تيمية » (١٦/ ٤٠٨) ، (١٣/ ٢٨٤) ، « البحر المحيط » (١/ ٤٥٦) ، « اتحاف ذوي البصائر » (٢/ ٣٤٩ - ٣٥٠) .

المذهب الأول - وهم القائلون : إن الراسخين لا يعلمون تأويل المتشابه - أرادوا بذلك : أنهم لا يعلمون حقيقة المتشابه، وإنما ذلك إلى الله سبحانه .

وأصحاب المذهب الثانى - وهم القائلون : إن الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه - أرادوا بذلك : أنهم يعلمون ظاهره ولا يعلمون حقيقته .

فالاتفاق - إذن - حاصل على أن الراسخين في العلم لا يعلمون حقيقة المتشابه ، لأن علم ذلك استأثر الله به .

قال ابن تيمية في « مجموع فتاويه » (١) : « وكلا القولين حق : فمن قال : لا يعلم تأويله إلا الله فمراده به : ما يؤول إليه الكلام من الحقائق التي لا يعلمها إلا الله ، ومن قال : إن الراسخين في العلم يعلمون لتأويل فالمراد به : تفسير القرآن الذي بينه الرسول والصحابة » . أ هـ.

وقال ابن عطية في « تفسيره » (٢) ، وابن كثير في « تفسيره » (٣) نحواً من ذلك والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) (١٦/ ٤٠٨) ، وراجع (١٣/ ٢٨٤) .
(٢) (٣/ ٢١) .
(٣) (١/ ٣٦١) .

المسألة الثانية
هل يوجد في القرآن مجاز ؟

لقد اتفق العلماء على اشتمال القرآن على الحقيقة - وهي : استعمال اللفظ فيما وضع له أصلاً - .

ولكن اختلفوا هل يوجد في القرآن مجاز - وهو : استعمال اللفظ في غير ما وضع له أصلاً لقرينة - على مذهبين :

المذهب الأول : أنه يوجد في القرآن مجاز كما يوجد فيه حقيقة ، ذهب إلى ذلك أكثر العلماء [1] .

واستدل هؤلاء بأدلة ، منها :

الأول : أنه واقع في القرآن ؛ حيث وجد المجاز في القرآن ، بحيث يذكر الشيء بخلاف ما وضع له ، وهو : إما زيادة ، أو نقصان ، أو استعارة ، أو تقديم ، أو تأخير ، من ذلك قوله تعالى : ﴿ وَاسْأَلْ الْقَرْيَةَ ﴾ [2] . وقوله : ﴿ جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ ﴾ [3] وقوله : ﴿ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ ﴾ [4] وغيرها [5] .

---

(١) انظر : « العدة » (٢/ ٥٨٣) ، « المعتمد » (١/ ٣٠) ، « البرهان » (٢/ ٢٥٥) ، « فواتح الرحموت » (١/ ٢١١) ، « المسودة » (ص/ ١٦٥) ، « الروضة » (١/ ٢٧٢) ، « إتحاف ذوي البصائر » (٢/ ٣١٣) ، « الإحكام » للآمدي (١/ ٤٧) .

(٢) سورة يوسف : آية (٨٢) .

(٣) سورة الكهف : آية (٧٧) .

(٤) سورة الإسراء : آية (٢٤) .

(٥) انظر هذه الآيات وغيرها ووجه الدلالة منها على أن فيها مجازاً في كتابي : « إتحاف ذوي البصائر » (٢/ ٣١٤ وما بعدها) .

الثاني : أن القرآن عربي نزل بلغة العرب ، ولغة العرب يدخلها المجاز ، فكذلك القرآن .

المذهب الثاني : أنه لا يوجد في القرآن مجاز .

ذهب إلى ذلك بعض العلماء منهم بعض الحنابلة ، وبعض الظاهرية [1] .

واستدل أصحاب هذا المذهب بأدلة ، منها :

الأول : أن العدول عن الحقيقة إلى المجاز مع القدرة عليها يكون عجزاً ، والله سبحانه لا يوصف بالعجز .

الثاني : أن القرآن حق ، والحق لا يكون إلا حقيقة ، فلا يدخله المجاز .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف الجاري بين أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون : لا مجاز في القرآن - وأصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون بوجود المجاز في القرآن - هذا الخلاف أشار الغزالي في « المستصفى » [2] إلى أنه خلاف لفظي .

وعلل ذلك بقوله : « المجاز : اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له ، والقرآن منزه عن ذلك ، ولعله الذي أراده من أنكر اشتمال القرآن على المجاز ، وقد يطلق على اللفظ الذي تجوز به عن

---

(١) انظر : المراجع السابقة في هامش (١) من الصفحة السابقة .
(٢) (١/١٠٥) .

موضوعه ، وذلك لا ينكر في القرآن مع قوله : ﴿ وَاسأَل القرية التى كنا فيها والعير ﴾ وقوله : ﴿ جداراً يريد أن ينقض ﴾ ... إلخ . أ هـ .

ومعنى كلام الغزالي - هنا - : أن الحقيقة قد يراد بها الحق ، وهو ما به الشيء حق في نفسه ، ويقابله المجاز ، فيكون تقابلهما تقابل الحق والباطل ، وهذا المعنى يجب القطع بنفى المجاز منه ، وقد يراد بالحقيقة : اللفظ العربي المستعمل فيما وضع له ، ويراد بالمجاز : ما استعمل في غير موضوعه الأصلي ، وهو بهذا المعنى يشتمل عليه قطعاً .

فالغزالي - هنا - يُرجع الخلاف إلى تفسير الحقيقة ما هي : فإن كان المراد بها الحق فإنه أجمع العلماء على أنه لا مجاز في القرآن ؛ لأن المجاز مقابل الحقيقة ، والحقيقة هي : الحق ، فيكون المقابل هو : الباطل ، وهذا يجب القطع بأنه لايوجد في القرآن .

وإن كان المراد بالحقيقة هو : اللفظ المستعمل فيما وضع له أصلاً فإنه يوجد في القرآن مجاز ؛ لأن المجاز مقابل الحقيقة ، والحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وُضِع له أصلاً ، فيكون المقابل - وهو المجاز - هو : اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أصلاً ، وهذا يجب القول بأن القرآن مشتمل عليه ؛ حيث إنه وقع ، ومن سماه بغير هذا الاسم - وهو المجاز - فيكون نزاع في عبارة ، أما المعنى فهو متفق عليه ، فيكون الخلاف لفظياً .

والحق عندى أن هذا فيه تفصيل - كما ذكر القاضي عبد الوهاب المالكي [1] - بيان ذلك :

أن المخالف في وقوع المجاز في القرآن لا يخلو :

---

(١) نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٢/ ١٨٤) .

إما أن يخالف في أن ما ورد فيه لا يُسمَّى مجازاً .

أو يخالف في أن ما ورد فيه ما هو مستعمل في غير ما وضع له .

فإن كان الأول - وهو المخالف في أن ما ورد فيه لا يُسمَّى مجازاً - فإن الخلاف بينه وبين أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون بوجود المجاز في القرآن - خلاف لفظي ؛ وذلك لأن أصحاب المذهب الأول لا يدعون : أن أهل اللغة وضعوا اللفظ لما استعملوه فيما لم يوضع لإفادته ؛ لأن ذلك موضوع في لغتهم للممر والطريق ، وإنما استعمل العلماء هذه اللفظة في هذا المعنى اصطلاحاً منهم.

وإن كان الثانى - وهو المخالف في أن ما ورد في القرآن ما هو مستعمل في غير ما وضع له - فالخلاف بينه وبين أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون بوجود المجاز في القرآن - خلاف معنوى ؛ لأن غرض أصحاب المذهب الأول بإثبات المجاز يرجع إلى كيفية الاستعمال ، وأنه قد يستعمل الكلام في غير ما وضع له ، فيدل عليهم بوجوده في لغتهم بما لا ينكره إلا مكابر .

* * *

المسألة الثالثة

اشتمال القرآن على ألفاظ بغير العربية

اختلف العلماء في القرآن هل يوجد فيه ألفاظ بغير العربية أو لا ؟ على مذهبين :

* **المذهب الأول** : أنه ليس في القرآن لفظ بغير العربية ، ذهب إلى ذلك كثير من العلماء منهم : القاضي أبو بكر الباقلاني ، والقاضي أبو يعلى ، وابن جرير، وأبو الخطاب ، والمجد ابن تيمية ، وأبو الوليد الباجي ، ونسبه القاضي أبو يعلى في « العدة » [(١)] إلى عامة الفقهاء والمتكلمين [(٢)] .

ولقد استدل هؤلاء على ذلك بأدلة ، من أهمها :

الدليل الأول : أن الله وصف القرآن بأنه عربي محض في آيات كثيرة ، منها قوله تعالى : ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾ [(٣)] ، وقوله : ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ [(٤)] وغيرهما ، فلو كان فيه بعض ألفاظ بغير العربية لما وصفه بأنه عربي محض .

الثاني : قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ﴾ [(٥)] وجه الدلالة : أن الآية صريحة في أن القرآن

---

(١) (٣/ ٧٠٧) .

(٢) انظر : « العدة » لأبي يعلى (٣/ ٧٠٧) ، « التمهيد » لأبي الخطاب (٢/ ٢٧٨)، « الإحكام » للباجي (ص/ ٢٩٦) ، « تفسير القرطبي » (١/ ٦٨) ، «البحر المحيط » (١/ ٤٤٩) ، « الإحكام » للآمدي (١/ ٥٠) ، « المستصفى » (١/ ١٠٦) ، « المسودة » (ص/ ١٧٤) ، « جمع الجوامع » (١/ ٢٣٦) ، « الإتقان » (٢/ ١٠٥) ، « فواتح الرحموت » (١/ ٢١٢) ، « إتحاف ذوي البصائر » (٢/ ٣٢٢) .

(٣) سورة يوسف : آية (٣) .

(٤) سورة الشعراء : آية (١٩٥) .

(٥) سورة فصلت : آية (٤٤) .

لا يوجد فيه لفظ بغير العربية ، ومعنى الآية : إنا قد جعلنا القرآن كله عربي ؛ لأنا لو جعلناه أعجمياً لقامت حجة الكفار علينا ، وقالوا : كيف يأتي قرآن أعجمي ، ونبى عربي ، ولذلك أنزلناه عربياً محضاً ، لنقطع عليهم قولهم هذا ، فثبت أنه عربي محض ؛ لتقوم الحجة به .

المذهب الثاني : أن القرآن فيه ألفاظ بغير العربية ، ذهب إلى ذلك بعض الصحابة كابن عباس - رضى الله عنهما - ، وبعض التابعين كمجاهد ، وسعيد بن جبير ، وعطاء ، وهو مذهب ابن الحاجب في « مختصره »[1] ، وابن عبد الشكور في « مسلم الثبوت »[2] ،[3] .

واستدل هؤلاء بالوقوع ؛ حيث قالوا : إنا قد وجدنا ألفاظاً بغير العربية في القرآن من ذلك : ﴿ **ناشئة الليل** ﴾ حبشية ، و﴿ **مشكاة** ﴾ هندية ، و﴿ **استبرق**﴾ فارسية ، فثبت أن فيه ألفاظ بغير العربية .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف الجاري بين أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون بعدم وجود ألفاظ بغير العربية في القرآن - وأصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون بوجود ألفاظ بغير العربية في القرآن - خلاف لفظي لا ثمرة له .

وذلك لاتفاق الفريقين في أن المعاني التي أرادها الشارع من ألفاظ القرآن ، واشتهرت حتى صارت تفهم من تلك الألفاظ : لا يجوز حمل تلك الألفاظ على غيرها .

ولاتفاق الفريقين - أيضاً - على استواء أخذ الأحكام من تلك الألفاظ سواء كانت مجازات اشتهرت حتى صارت حقائق ، أو أن الشارع وضعها ابتداء فإن هذا الخلاف لا يكون له ثمرة أصلاً ، والله أعلم بالصواب ، وإليه المآب .

---

(١) (١/ ٢٣٦) مع بيان المختصر .
(٢) (١/ ٢١٢) مع « فواتح الرحموت » .
(٣) انظر : المرجعين السابقين ، والمراجع السابقة في هامش (٢) ، من ص (٢٥) .

المطلب الثاني
في
مسائل الخلاف المتعلقة بدليل السُّنَّة

وفيه تمهيد ، وثمان مسائل :

أما التمهيد فهو : في تعريف السُّنَّة .

أما المسائل فهي :

المسألة الأولى : الخلاف في أقسام الخبر بحسب ذاته .

المسألة الثانية : العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري أو نظري ؟

المسألة الثالثة : خبر الواحد هل يفيد العلم أو الظن ؟

المسألة الرابعة : هل كان النبى ﷺ متعبِّداً بشرع قبل النبوة ؟

المسألة الخامسة : الإجماع على وفق خبر الواحد هل يدل على صدقه ؟

المسألة السادسة : هل الحديث المرسل حجة ؟

المسألة السابعة : لفظ « أشهد » هل هو إنشاء أو خبر ؟

المسألةالثامنة : الخلاف في تعريف الصحابي .

* * *

التمهيد
في
تعريف السنة

السنة لغة : السيرة والطريقة حسنة كانت أو سيئة (١) .

والسنة في الاصطلاح : ما صدر عن النبى ﷺ من أقوال غير القرآن مما يخص الأحكام الشرعية أو أفعال ، أو تقريرات (٢) .

فالسنة تنقسم باعتبار متنها إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : السنة القولية ، وهي : ما نقل عن النبي ﷺ من أقوال تحدث بها في مناسبات مختلفة لبيان الأحكام الشرعية .

القسم الثاني : السنة الفعلية ، وهى : ما نقل عن النبي ﷺ من الأفعال التي يوضح بها الأحكام الشرعية .

القسم الثالث : السنة التقريرية وهي : أن يرى فعل الرسول ﷺ مكلفاً من المكلفين يفعل فعلاً ولا ينكره عليه مع فهمه الواقعة وعدم ذهوله عنها ، ويلحق بذلك ما فعل في زمنه في غير مجلسه

---

(١) وقال بعضهم : إن لفظ السنة عند الإطلاق لا يراد بها إلا الطريقة المحمودة والحسنة والمستقيمة ، والصحيح ما ذكرناه . انظر : « لسان العرب » (١٣/ ٢٢٥) ، مادة « سنن » ، و« تهذيب اللغة » (١٢/٢٩٨) .

(٢) انظر : « كشف الأسرار » (٢/ ٣٥٩) ، « المنهاج » (٣/٣) مع « نهاية السول » ، « الإحكام » للآمدي (١/ ٢٤١) .

وعلم به ، ولم ينكره ، ويُلحق بذلك ما يسمعه من أقوال فيقرره عليه [1] .

والسنة تنقسم من حيث طريق ثبوتها إلى قسمين :

القسم الأول : السنة المتواترة : وهى خبر جماعة عن جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب [2] .

وقيل : خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بخبره [3] .

القسم الثاني : السنة الأحادية ، والمراد بخبر الواحد : ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر ، أو تقول : ما انحط عن حد التواتر .

هذا التقسيم عند الجمهور ؛ حيث لا واسطة عندهم بين المتواتر والآحاد ؛ لأن المستفيض والمشهور يدخلان في الآحاد عندهم أما أكثر الحنفية فقد أوجدوا فرقاً بين المشهور والآحاد [4] .

هذا ولقد وجدت ثمان مسائل خلافية تخص بحثي في دليل السنة هي كما يلي:

---

(١) انظر : « الإحكام » للآمدي (١/ ١٨٨) ، « البرهان » (١/ ٤٩٨) ، « المعتمد » (١/ ٣٥٨) .

(٢) انظر : « المسودة » (٣/ ٢٢٤) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص/ ٣٤٩) .

(٣) انظر « الإحكام » للآمدي (٢/ ١٤) .

(٤) انظر : « المستصفى » (١/ ١٤٥) ، « الإحكام » للآمدي (٢/ ٣١) ، « شرح تنقيح الفصول » (٣/ ٣٥٦) ، « فواتح الرحموت » (٢/ ١١٠) ، « كشف الأسرار » (٢/ ٢٧٠) ، « أصول السرخسي » (١/ ٢٩١) .

المسألة الأولى

الخلاف في أقسام الخبر بحسب ذاته

اختلف القائلون بإمكان حد الخبر في تعريفه على مذاهب ، أقربها إلى الصحة عندي : أنه « الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية » (١) .

أو هو : « قول يدل على نسبة معلوم إلى معلوم ، أو سلبها عنه ، ويحسن السكوت عليه » (٢) ، وقيل : غير ذلك (٣) .

والخلاف في تعريف الخبر تسبَّب في خلاف آخر وهو : هل الخبر ينقسم إلى صدق وكذب ، أو أنه يوجد واسطة بينهما ؟ - على مذهبين - :

المذهب الأول : أن الخبر ينقسم إلى قسمين - فقط - : « صدق » ، و«كذب» ولا واسطة بينهما . ذهب إلى ذلك الجمهور (٤) .

---

(١) هذا تعريف ابن الحاجب في « مختصره » (٦٢٧/١) مع « بيان المختصر » .

(٢) هذا تعريف ابن حمدان في « المقنع » نقله عنه المرداوي في « التحبير » (ص/١٧٥) .

(٣) انظر في تعريفات الأصوليين للخبر : « كشف الأسرار » (٣٦٠/٢) ، « البرهان » (٥٦٤/١) ، « المستصفى » (١٣٢/١) ، « أصول ابن مفلح » (١٢٠/٢) ، « العدة » (٨٣٩/٢) ، « التمهيد » لأبي الخطاب (٩/٣) ، « مناهج العقول » (٢٤٣/١) ، « شرح مختصر الروضة » (٦٧/٢) ، « المعتمد » (٤٤٢/٢) ، « المحصول » (٣٠٨/١/٢) ، «الإحكام» للآمدي (٧/٢) .

(٤) انظر : « بيان المختصر » (٦٣١/١) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص/٣٤٧) ، «الإحكام» للآمدي (١٣/٢) ، « فواتح الرحموت » (١٠٧/٢) ، « المسودة » =

استُدل لهذا المذهب : بأن الحكم الذى هو مدلول الخبر إما أن يكون مطابقاً للخارج الواقع ، أو غير مطابق .

فإن كان الأول - وهو أنه مطابق - : فهو الصدق ، سواء كان ذلك مع اعتقاد مطابقة أو لا .

وإن كان الثاني - وهو أنه غير مطابق - فهو الكذب .

ولعلي أبين هذا الدليل فأقول : إن الإنشاء كلام يحصل مدلوله من اللفظ في الخارج ، فمثلاً لفظ « قم » ولفظ « لا تقم » مدلولهما إنما يحصل من لفظهما ، والخبر بخلافه فقد تطابقه النسبة الذهنية فيكون صدقاً ، وقد لا تطابقه فيكون كذباً ، فإذا تصورت « قيام زيد » ، وحكمت على زيد بأنه قائم ، فإن كان قائماً فقد طابق حكمك لما في الخارج ، وهو قيام زيد ، فكلامك صدق ، وإن لم يطابق فكذب ، فبان لك أن صدق الخبر مطابقة حكم المتكلم للواقع ، وكذبه عدمها .

المذهب الثاني : أن الخبر ينقسم إلى ثلاثة أقسام : « صدق » ، و« كذب » ، و« واسطة بينهما » ، ونسب ذلك إلى أبي عثمان الجاحظ [1] .

بيان ذلك : أن الخبر لا ينحصر في الصدق والكذب ، بل يكون بينهما واسطة وهي : لا صدق ولا كذب .

= (ص/٢٠٩) ، « تيسير التحرير » (٣/٢٨) ، « الدرر اللوامع » للكوراني (ورقة ٦٣/أ) ، « التمهيد » للأسنوي (ص/٤٤٤) .

(١) انظر : « مختصر ابن الحاجب » (١/ ٦٣١) مع « بيان المختصر » ، « المعتمد » (٢/٥٤٤) ، « الإحكام » للآمدي (٤/١٣) ، « البحر المحيط » (٤/٢٢٢) ، « الدرر اللوامع » للكوراني (ورقة ٦٣/أ) ، « التمهيد » للأسنوي (ص/٤٤٤) .

فهو يشترط في الصدق أن يطابق ما في نفس الأمر مع الاعتقاد ، والكذب عدم مطابقته مع اعتقاد عدمها ، فإن لم يعتقد أحدهما سواء طابق أو لا فليس بصدق ولا كذب ، فيدخل في الواسطة بينهما أربعة أقسام .

فتكون - على هذا - الأقسام ستة : صدق ، وكذب ، لأن الخبر إما مطابق ، أو غير مطابق ، فإن كان مطابقاً : فإما أن يكون معه اعتقاد المطابقة أو لا .

وإن كان غير مطابق : فإما أن يكون معه اعتقاد أن لا مطابقة أو لا ، فإن غير مطابق ، فإما أن يكون معه اعتقاد أن لا مطابقة أو لا ، والثانى إما أن يكون معه اعتقاد المطابقة أو لا .

فهذه ستة أقسام ، فالأول منها - وهو : الخبر المطابق مع اعتقاد المطابقة - صدق ، والرابع - وهو : الخبر الغير المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة - كذب ، والأربعة الباقية ليس بصدق ولا كذب .

واستدل للمذهب الثانى بقوله تعالى : ﴿ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِباً أَمْ بِهِ جِنَّة ﴾ (١) .

وجه الدلالة : أنه لما أخبر الرسول ﷺ عن نبوة نفسه حصر الكفار إخباره النبوة في الافتراء ، أي : الكذب ، وإخبار من به جنة ، ضرورة عدم اعترافهم بصدقه ، فعلى تقدير أنه كلام مجنون لا يكون صدقاً ؛ لأنهم لا يعتقدون صدقه ولا كذبه ؛ لأنه قسيم الكذب على ما زعموه ، فثبت قسم آخر لا يكون صدقاً ولا كذباً .

* * *

---

(١) سورة سبأ : آية (٨) .

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف الجاري بين أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون : إن الخبر إما صدق أو كذب ولا ثالث لهما - وأصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون - إنه يوجد واسطة بينهما - قد اختلف فيه على قولين :

القول الأول : إن الخلاف لفظي .

ذهب إلى ذلك الآمدي في « الإحكام » (١) ، وابن الحاجب في « مختصره » (٢) ، وابن قاضي الجبل (٣) ، والأصفهاني في « بيان المختصر » (٤) ، وصفي الدين الهندي في « نهاية الوصول » (٥) ، وقال : إنه الحق ، والمرداوي في « التحرير في أصول الفقه » (٦) ، والرازي في « المحصول » (٧) وحكاه أبو الخطاب في : « التمهيد » (٨) عن بعض المتكلمين .

واستدل لهذا القول - وهو : أن الخلاف لفظي - بأن الخلاف راجع إلى المقصد والمراد من الصدق والكذب بيان ذلك :

أنه إن قصد وأريد بالخبر الصدق : ما كان مطابقاً للمخبر عنه - كيف ما كان - وعني وأريد بالكذب : ما لا يكون مطابقاً كيف ما كان فالعلم باستحالة حصول الواسطة بينهما ضروري .

---

(١) (٢/ ١٧) .
(٢) (١/ ٦٣٥) مع « بيان المختصر » .
(٣) نقله عنه المرداوي في « التحبير » (٢/ ٢٠١) .
(٤) (١/ ٦٣٦) .
(٥) (٢/ ورقة ٥٧ أ) .
(٦) (٢/ ٢٠١) مع « التحبير شرح التحرير » .
(٧) (٢/ ١/ ٣١٩) .
(٨) (٣/ ١٣) .

وإن أريد وعني بالصدق والكذب : ما يكون مطابقاً وغير مطابق ، لكن مع العلم بهما فإمكان حصول الواسطة بينهما معلوم - أيضاً - بالضرورة ، وهو : ما لا يكون معلوماً مطابقته وعدم مطابقته ، فثبت - بهذا - أن الخلاف لفظي راجع إلى الاصطلاح - فقط - .

القول الثاني : إن الخلاف معنوي .

ذهب إلى ذلك الأسنوي في « التمهيد » [1] ، والزركشي في « البحر المحيط » [2] .

واستدل لذلك بأن هذا الخلاف قد أثر في بعض الفروع الفقهية ، وأنه اختلف الحكم في بعض المسائل الفقهية نتيجة للخلاف في هذه المسألة الأصولية ، من ذلك :

أولاً : أنه لو قال المكلف : « أنا لست منكراً لما تدعيه عليّ » فإن هذا إقرار ، وهذا بناء على أنه لا واسطة بين الإقرار ، وعدم الإنكار ، فإن قلنا : إن بينهما واسطة وهي : السكوت ، فليس بإقرار ، وهو اختيار بعض العلماء .

ثانياً : لو قال مكلف : « إن شهد شاهدان بأنه على ألف ريال فهما صادقان » فإنه يلزمه - الآن - على المذهبين معاً ، وذلك لأنا قررنا أن الصدق هو المطابق للواقع وإذا كان مطابقاً على تقدير الشهادة : لزم أن يكون ذلك عليه .

والحق عندي القول الأول - وهو : أن الخلاف لفظي ؛ لما سبق من

---

(١) (ص/ ٤٤٥) .
(٢) (٤/ ٢٢٣) .

دليلهم على ذلك ، ولاتفاق المذهبين على المعنى ، مع اختلافهم في الاصطلاح والتعبير .

أما ما ذكره أصحاب القول الثاني - وهم القائلون : إن الخلاف معنوي - من المسألتين المتفرعتين على الخلاف في هذه المسألة ، فلا نسلم أن اختلاف الحكم فيهما نتج عن الاختلاف في هذه المسألة ، بل إنه نتج عن قرائن احتفت بقول هذا المكلف ، فلو دققت النظر فيهما لظهر لك ذلك بدون عناء ، والله أعلم بالصواب ، وإليه المآب .

* * *

المسألة الثانية

العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري أو نظري ؟

المتواتر لغة : مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ، قال تعالى : ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رسلنا تترا ﴾ أي : رسولاً بعد رسول بفترة بينهما .

وفي الاصطلاح هو : خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه (١) .

والعلماء الذين يعتد بقولهم اتفقوا على أن المتواتر يفيد العلم (٢) .

واختلف هؤلاء هل يفيد المتواتر العلم الضروري أو العلم النظري ؟ (٣) على مذهبين :

المذهب الأول : أن المتواتر يفيد العلم الضرورى .

ذهب إلى ذلك الجمهور (٤) .

---

(١) انظر : « بيان المختصر » (١/ ٦٤٠) .

(٢) على أن السمنية قد خالفوا في إفادة المتواتر العلم ، وهو باطل ؛ حيث إن المتواتر مفيد للعلم سواء كان إخباراً عن أمور موجودة في زماننا ، أو أمور ماضية ؛ لأنا نجد بالضرورة العلم بوجود البلاد النائية ، والعلم بالأمم الماضية ، والخلفاء ، والأنبياء ، وما ذلك العلم إلا من الخبر المتواتر .

والسمنية هم من عبدة « سومنان » ، وهى : اسم لصنم كسره السلطان محمود الغزنوي، وهم قائلون بالتناسخ ، ويحصرون العلم بالحواس ، وقيل غير ذلك ، انظر : « القاموس المحيط » (٤/ ٢٣٦) .

(٣) المقصود بالعلم الضرورى : ما لم يقع عن نظر واستدلال ، أما العلم النظري فهو: ما وقع بهما . انظر : « الأنجم الزاهرات » (ص/ ١٠٠) .

(٤) انظر : « كشف الأسرار » (٢/ ٣٦٢) ، « إحكام الفصول » (ص/ ٣١٩) ، «مختصر ابن الحاجب » (١/ ٦٤٤) مع « بيان المختصر » ، « التحبير » (٢/ ٢٣٧) ،=

استدل هؤلاء على ذلك بقولهم : إن العلم بصدق المتواتر لو كان نظرياً لافتقر إلى المقدمتين بين التواتر والعلم ؛ لأن النظر يفتقر إلى النظر ، وهو ترتيب المقدمتين ، والتالي باطل بالبديهة .

أيضاً قالوا : لو كان نظرياً لجاز الخلاف فيه عقلاً ؛ لأن النظري قد يكون صواباً ، وقد يكون خطأ ، والتالي ظاهر الفساد .

المذهب الثاني : أن العلم الحاصل من المتواتر هو : نظري ذهب إلى ذلك بعض العلماء كأبي الخطاب ، والدقاق ، والكعبي ، وأبي الحسين البصري [١] .

استدل هؤلاء على أنه نظري بقولهم : إنه لو كان ضرورياً لما افتقر إلى النظر في المقدمتين ، وهما : « اتفاقهم على الإخبار » ، و« عدم تواطؤهم على الكذب » فصورة الترتيب ممكنة .

وأيضاً قالوا : لو كان العلم بصدق المتواتر ضرورياً لعلم أنه ضروري ضرورة؛ لأنه يستحيل حصول العلم الضروري بالشيء مع عدم الشعور بضرورته ، والتالي باطل .

وتوقف بعضهم في هذه المسألة [٢] .

* * *

= و« المستصفى » (١/ ١٣٢) ، « الإحكام » للآمدي (٢/ ٢٧) ، « التبصرة » (ص/ ٢٩٣) ، « البحر المحيط » (٤/ ٢٣٨) .

(١) انظر : « التمهيد » لأبي الخطاب (٣/ ٢٢) ، « البرهان » (١/ ٥٧٩) ، « البحر المحيط » (٤/ ٢٣٩) ، « المعتمد » (٢/ ٥٥٢) ، « مختصر ابن الحاجب » (١/ ٦٤٤) مع «بيان المختصر » .

(٢) انظر : « مختصر ابن الحاجب » (١/ ٦٤٤) مع « بيان المختصر » .

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف بين أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون : إن العلم الحاصل من المتواتر ضروري - وأصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون : إنه نظري - خلاف لفظي (١) راجع إلى المقصد والمراد من الضروري ؛ حيث إن الضروري منقسم إلى قسمين :

القسم الأول : ما اضطر العقل إلى تصديقه .

القسم الثاني : البديهي الكافي في حصول الجزم به تصور طرفيه .

فدعوى كل أصحاب مذهب هي دعوى أصحاب المذهب الآخر ، والجزم حاصل على المذهبين ، والله أعلم بالصواب .

* * *

(١) انظر : « شرح مختصر الروضة » (٢/ ٧٩) ، « البلبل » (ص/ ٥٠) ، « التبصرة » (ص/ ٢٩٣) ، « اللمع » (ص/ ٧١) ، « سلم الوصول » (٣/ ٧٢) .

المسألة الثالثة

خبر الواحد هل يفيد العلم أو الظن ؟

خبر الواحد يجب العمل به .

واختلف العلماء بعد ذلك هل يفيد العلم [1] ؟ على مذهبين :

المذهب الأول : أن خبر الواحد يفيد الظن فقط ولا يفيد العلم .

وهذا مذهب جمهور العلماء [2] .

واحتجوا على ذلك : بأن خبر الواحد يحتمل فيه الغلط ، والسهو ، ونحوهما .

ولأنه لو أفاد العلم لتناقض معلومان عند إخبار عدلين بمتناقضين ، فلا يتعارض خبران .

ولأنه لو أفاد العلم لثبتت نبوة مدعي النبوة بقوله بلا معجزة .

ولأنه لو أفاد العلم لكان كالمتواتر .

---

(١) الكلام هنا في خبر الواحد العدل الثقة المجرد عن القرائن التي تدل على صدقه ، وبعض الأصوليين تكلموا عن إفادة خبر الواحد للعلم سواء كان مجرداً عن القرائن أو لا فتنبه لذلك .

(٢) انظر : « أحكام الفصول » (ص/٣٢٩) ، « كشف الأسرار » (٢/ ٣٧٠) ، « العدة » (٣/ ٨٩٨) ، « التمهيد » (٣/ ٧٨) ، « أصول السرخسي » (١/ ٣٢١) ، « شرح اللمع » (ص/ ٣٠٤) ، « البرهان » (١/ ٦٠٦) ، « المستصفى » (١/ ١٣٦) ، « شرح تنقيح الفصول» (ص/ ٣٥٤) ، « شرح الكوكب » (٢/ ٣٤٨) ، « بيان المختصر » (١/ ٦٥٦) .

المذهب الثاني : أن خبر الواحد يفيد العلم .

نسب هذا إلى أهل الظاهر [(١)] ، وهو رواية عن الإمام أحمد [(٢)] ، واختاره طائفة من المحدثين [(٣)] .

واحتج هؤلاء على مذهبهم بقولهم : لو لم يفد خبر العدل الواحد العلم لما جاز اتباعه ، والتالي باطل بالاتفاق .

أما الملازمة : فلأنه لو لم يفد العلم فلا يخلو إما أن يكون مفيداً للظن أو لا ، فإن لم يفد الظن لم يجز اتباعه بالاتفاق ، وإن أفاد فلا يجوز أيضاً اتباعه ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [(٤)] ، ولقوله تعالى : ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ﴾ [(٥)] ، فنهى في الآية الأولى عن اتباع ما ليس بمعلوم ، وذم في الآية الثانية على متابعة الظن .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف الجاري بين أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون : إن خبر الواحد المجرد لا يفيد العلم وأصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون : إنه يفيد العلم - قد اختلف فيه على قولين :

القول الأول : إنه خلاف لفظي لا ثمرة له .

ذهب إلى ذلك جماعة من العلماء [(٦)] .

---

(١) انظر : « البحر المحيط » (٤/٢٦٢) .

(٢) انظر : « العدة » (٣/٨٩٩) .

(٣) انظر : « شرح النووي على صحيح مسلم » (١/١٩) .

(٤) سورة الإسراء : آية (٣٦) .

(٥) سورة النجم : آية (٢٣) .

(٦) انظر : « البحر المحيط » (٤/٢٦٦) ، « التحبير شرح التحرير » (٢/٢٨٠) .

ولعل مستند هؤلاء - على أن الخلاف لفظي- هو : اتفاق أصحاب المذهبين على وجوب العمل بخبر الواحد ، لكن اختلفا في طريق ذلك ، فالاتفاق على المعنى وجد ، ولا يضر اختلافهم في طريق الوصول إليه، فيكون الخلاف لفظياً .

القول الثاني : أن الخلاف معنوي .

وهذا ما ذهب إليه الزركشي في « البحر المحيط »[١] وصححه المرداوي في « التحبير شرح التحرير »[٢]، والبرماوي في « الفوائد السنية »[٣] .

وهذا القول هو الصحيح عندي ؛ حيث إن هذا الخلاف في إفادة خبر الواحد العلم وعدم ذلك قد أثر في مسألتين من مسائل أصول الدين وهما :

أولاً : هل يكفر منكر خبر الواحد ؟

اختلف في ذلك على رأيين :

الرأي الأول : أن منكر وجاحد ما ثبت بخبر الواحد كافر[٤] .

الرأي الثاني : أن منكر وجاحد ما ثبت بخبر الواحد لا يكفر[٥] .

وهما وجهان حكاهما ابن حامد عن الحنابلة[٦] .

والخلاف في هذه المسألة مبني على المذهبين السابقين :

---

(١) (٤/٢٦٦) .
(٢) (٢/ ٢٨٠) .
(٣) ورقة (٨٣/أ) .
(٤) انظر « أصول ابن مفلح » (٢/١٥٣) .
(٥) انظر : « جامع بيان العلم وفضله » (٢/ ٢٣٠) ، « أصول ابن مفلح » (٢/ ١٥٣) .
(٦) انظر : « أصول ابن مفلح » (٢/ ١٥٣) .

فمن ذهب إلى أن خبر الواحد المجرد لا يفيد العلم لا يكفر جاحده .

ومن ذهب إلى أن خبر الواحد المجرد يفيد العلم يكفر جاحده .

ثانياً : هل يقبل خبر الواحد في أصول الديانات ؟

اختلف في ذلك على رأيين :

الرأى الأول : أنه يعمل بخبر الواحد في أصول الدين ، وهو مذهب الأكثرين .

الرأى الثاني : أنه لا يعمل بخبر الواحد في أصول الدين .

ذهب إلى ذلك أبو الخطاب الحنبلى ، وابن عقيل ، وبعض العلماء .

والخلاف في هذا مبني على المذهبين السابقين :

فمن ذهب إلى أن خبر الواحد المجرد لا يفيد العلم فإنه لا يعمل بمجرد خبر الواحد في أصول الدين ؛ إذ العمل بالظن فيما هو محل القطع ممتنع .

ومن ذهب إلى أن خبر الواحد المجرد يفيد العلم فإنه يعمل بخبر الواحد في أصول الدين ؛ لأنه أفاد القطع عنده .

أما ما ذكره أصحاب القول الأول - من أن الخلاف لفظي - فنحن نسلم لهم أنه لا ثمرة لهذا الخلاف في الفروع الفقهية ؛ حيث جرى الاتفاق على وجوب العمل بخبر الواحد .

ولكن لا نسلم لهم أنه لا ثمرة له في أصول الدين ، فقد أثر هذا الخلاف فيها كما سبق ذكره من المسألتين السابقتين المتأثرتين بهذا الخلاف ، والله أعلم بالصواب .

* * *

المسألة الرابعة

هل كان النبي ﷺ متعبِّداً [1] بشرع قبل النبوة ؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب [2] :

المذهب الأول : أنه ﷺ لم كن متعبِّداً بشرع قطعاً قبل البعثة .

وقالوا : إنه لم يقع ؛ لأنه لو كان على دين لنقل ، ولذكره ﷺ ؛ لأنه لا يظن به الكتمان .

المذهب الثاني : أنه ﷺ كان متعبِّداً بشرع قطعاً قبل البعثة .

واختلف أصحاب هذا المذهب على أي شريعة كان ؟ على ما يلي :

فقيل : إنه كان على شريعة نوح عليه السلام ، **وقيل** : إنه كان على شريعة آدم، **وقيل** : على شريعة عيسى ، **وقيل** : إنه كان متعبداً بشريعة كل من قبله ، **وقيل** : غير ذل [3] .

المذهب الثالث : التوقف ؛ لأنه لم يثبت دليل عقلي ، ولا دليل نقلي على ذلك .

* * *

---

(١) بكسر الباء ، وهذا هو الظاهر لي ، ولكن الآمدي مال في « الإحكام » (٤/ ١٤٠) إلي أن الصحيح هو فتح الباء ، وانظر : « شرح تنقيح الفصول » (ص/ ٢٩٧) ، « شرح جمع الجوامع » للمحلى (٢/ ٣٥٢) ، .

(٢) انظر ذلك في : « الإحكام » للآمدي (٤/ ١٣٧) ، « المحصول » (١/ ٣/ ٤٠١) ، « مختصر ابن الحاجب » (٣/ ٢٦٧) ، « البحر المحيط » (٦/ ٣٩) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص/ ٢٩٧) ، « شرح المحلي على جمع الجوامع » (٢/ ٣٥٢) .

(٣) انظر ذلك في جل المراجع السابقة في هامش (٢) من هذه الصفحة .

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف الجاري بين أصحاب المذاهب السابقة اختلف فيه على قولين :

القول الأول : إنه خلاف لفظي ، لا ثمرة له ولا فائدة له في الأصول ولا في الفروع .

ذهب إلى ذلك الأبياري في « تحقيق البيان » (١) ، والتبريزي (٢) ، والمازري ، وإمام الحرمين في « البرهان » (٣) .

ولعل حجة هؤلاء على أن الخلاف لفظي هو : اتفاق أصحاب المذاهب على أنه لو كان النبي ﷺ متعبِّداً بشرع قبل البعثة فإنه لا يلزمنا شيء من ذلك ؛ لأننا متعبدين بما أتى به بعد البعثة فقط ، أما قبل فلا .

القول الثاني : أن الخلاف معنوي .

ذهب إلى ذلك الزركشي في « البحر المحيط » (٤) ، وبيَّن أن الخلاف يظهر أثره في إطلاق النسخ على ما تعبد به بورود شريعته المؤيدة .

والصحيح عندى هو القول الأول - وهو : أن الخلاف لفظي ، لما سبق من التعليل .

أما ما ذكره الزركشي فهو مجرد فرض شيء لم يقع ولم يرد والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) (٦٨٨/١) .
(٢) « تنقيح المحصول » للتبريزي (٣٢٠/٢) .
(٣) انظر : « نفائس الأصول » (١٧٩٠/٢) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص/٢٩٧) .
(٤) (٤١/٦) .

المسألة الخامسة

الإجماع على وفق خبر الواحد هل يدل على صدقه ؟

معلوم أن خبر الواحد - وهو : ما لم يصل إلى درجة المتواتر - لا يفيد القطع بصدقه ، بل لا يفيد إلا الظن - كما هو رأي جمهور العلماء - ولكن إذا حصل إجماع الأمة على وفق خبر الواحد - دون أن يكون هناك تصريح منهم بالحكم بصحته وتلقيه بالقبول - فهل يعتبر ذلك دليلاً على القطع بصدقه أو لا ؟

اختلف في ذلك على مذهبين ، هما :

المذهب الأول : أن إجماع الأمة على العمل على وفق خبر الواحد لا يكون دليلاً على القطع بصحته وثبوته ، وهذا مذهب الجمهور [1] .

واحتج هؤلاء على ذلك بقولهم : إن الإجماع على مقتضى خبر الواحد لا يفيد القطع بصحته بأن الحكم بخبر الواحد إذا وجدت فيه شرائط العمل واجب ، والأمة إذا اعتقدت وجوب العمل بالخبر المظنون لم يستحل أن يروى لها خبر واحد قد تكاملت فيه الشروط فتعمل به ؛ لأن العمل يتبع الاعتقاد ، وذلك لا يقتضي وقوع العلم بصحته أو القطع بصدقه ، يؤيد ذلك : أن الأمة قد أجمعت على الحكم بالاجتهاد

---

(١) انظر : « المعتمد » (٢/٨٤) ، « المحصول » للرازي (٢/١/٤٠٨) ، « الإحكام » للآمدي (٢/٤١) ، « العدة » (٣/ ٩٠٠) ، « التمهيد » لأبي الخطاب (٣/٨٣) ، « البرهان» (١/٥٨٥) ، « تيسير التحرير » (٣/ ٨٠) ، « تشنيف المسامع » (٤/١٢٠١) .

بعد اتفاقهم على وجوب العمل به ، وإن كان الاجتهاد ليس بمعلوم ، فجواز مثل ذلك في خبر الواحد أولى ؛ لأنه أظهر .

المذهب الثاني : إن إجماع الأمة على العمل على وفق خبر الواحد يكون دليلاً على القطع بصحته وثبوته ، ذهب إلى ذلك بعض الحنفية كالكرخي (١) ، وكثير من المعتزلة كأبي هاشم ، وأبي عبد الله البصري (٢) ، وبعض الحنابلة كأبي الخطاب (٣) .

واحتج أصحاب هذا المذهب بقولهم : إن الظاهر استناد المجمعين إلى ذلك الخبر ، حيث لم يصرحوا بذلك لعدم ظهور مستند غيره ، ولو لم يكن صدقاً - بأن كان كذباً - لكان استنادهم إليه خطأ ، وهم معصومون منه ، أي : لو لم يدل إجماعهم على القطع بصدقه لكان عملهم بمقتضاه خطأ ، وهم معصومون عن الاجتماع على الخطأ .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف بين أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون : إن إجماع الأمة على العمل بخبر الواحد لا يكون دليلاً على القطع بصحته - وأصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون : إن هذا الإجماع يدل على القطع بصحته - خلاف لفظي (٤) ؛ لأن الخلاف لم يتوارد على محل واحد ، فأصحاب المذهب الأول نظروا إلى خبر الواحد قبل انعقاد

---

(١) انظر : « المعتمد » (٢/ ٨٤) ، « تيسير التحرير » (٣/ ٨٠) .

(٢) انظر : « المعتمد » (٢/ ٨٤) ، « الإحكام » للآمدي (٢/ ٤١) ، « المحصول » (٢/ ١/ ٤٠٨) .

(٣) انظر : « التمهيد » (٣/ ٨٤) .

(٤) انظر « سلم الوصول » (٣/ ٦٨) .

الإجماع على العمل به ؛ لذلك قالوا : إن الإجماع لا يفيد القطع بالصحة وبالصدق .

وأصحاب المذهب الثاني نظروا إلى خبر الواحد بعد انعقاد الإجماع على الحكم والاستدلال به ، ولذلك قالوا : إن الإجماع يفيد القطع بالصحة ، وبالصدق ، ولو تدبرت أدلة الفريقين لبان لك ذلك بوضوح . والله أعلم بالصواب .

* * *

المسألة السادسة

هل الحديث المرسل حجة ؟

المرسل من الإرسال وهو لغةً : الإطلاق ، والإهمال [١] . قال ابن منظور في « لسان العرب » [٢] : « معنى قولنا : أرسل الشيء : أي أطلقه ، وأهمله .

فالمرسل يكون لغةً : هو : المطلق والمهمل .

والحديث المرسل عند الأصوليين هو : قول من لم يلق النبي ﷺ سواء كان تابعياً أم من تابعي التابعين : قال رسول الله ﷺ [٣] .

وقيل : هو ما إذا قال من لم يلق النبى ﷺ وكان عدلاً : قال رسول الله ﷺ [٤] .

والمراد في هذه المسألة هو : مرسل التابعي ومن جاء بعده ، أما مرسل الصحابي فقد اتفق جمهور العلماء المعتد بأقوالهم على أنه حجة [٥] ، [٦] .

---

(١) انظر : « القاموس المحيط » (٣/ ٣٨٤) ، مادة « الرسل » .

(٢) (١١/ ٣٨٥) مادة « رسل » .

(٣) هذا تعريف تاج الدين ابن السبكى فى « الإبهاج » (٢/ ٣٣٩) .

(٤) هذا تعريف الآمدي في « الإحكام » (٢/ ١٢٣) .

(٥) انظر « التقريب » للنووي (١/ ٢٠٧) .

(٦) بل حكى الإجماع عبد العزيز البخارى في « كشف الأسرار » (٣/ ٢) قائلاً : « فالقسم الأول وهو مرسل الصحابة مقبول بالإجماع » . =

إذاً يكون محل البحث هو : مرسل التابعي ومن بعده .

اختلفوا في قبوله على مذاهب :

المذهب الأول : أن المرسل يقبل مطلقاً ، وهو رأي الجمهور [(١)] .

واحتجوا على ذلك بقولهم : إنه قد ثبت من أحوال الصحابة والتابعين أنهم كانوا يرسلون الأحاديث ، ويعملون بها من غير توقف في قبولها وهذا يدل على أن الحديث المرسل مقبول عندهم ، وإلا لتوقفوا في العمل به .

وأيضاً قالوا - في الاستدلال على ذلك - : إن العدل الثقة إذا قال : قال رسول الله ﷺ فقد جزم بنسبة الخبر إلى النبي ﷺ ، وهذا الجزم يدل - بحسب الظاهر - أنه عالم ، أو ظان بأن النبي ﷺ قد قاله ؛ لأنه يبعد - كل البعد - أن يعلم أو يظن عدم صدوره من الرسول ، وينسبه إليه ؛ لأن ذلك كذب مسقط لعدالته ، وإذا كان الأمر كذلك فيجب قبول ما ينسبه إلى النبي ﷺ .

المذهب الثاني : أنه لا يقبل المرسل إلا إذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن صدقه فإنه - حينئذ - يقبل ويحصل ذلك بواحد من أمور ستة :

= وقال السرخسي في « أصوله » (١/ ٣٥٩) : « ولا خلاف بين العلماء في مراسيل الصحابة - رضي الله عنهم - أنها حجة » .

(١) انظر : « التبصرة » (ص/ ٣٢٦) ، « البرهان » (١/ ٦٣٤) ، « المستصفى » (١/ ١٦٩) ، « التمهيد » لأبي الخطاب (٣/ ١٣١) ، « الإحكام » للآمدي (٢/ ١٢٣) ، « المحصول » (٢/ ١/ ٦٥٠) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص/ ٣٧٩) ، « العدة » (٣/ ٩٠٩) ، « مسائل الخلاف » (ص/ ٢٥١) ، « كشف الأسرار » (٣/ ٧) ، « أصول السرخسي » (١/ ٣٦٣) ، « إحكام الفصول » (ص/ ٣٤٩) ، « المسودة » (ص/ ٢٢٤) ، « نهاية السول » (٣/ ٢٠٤) .

١ - أن يكون من مراسيل الصحابة .

٢ - أو أن يكون قد أسنده غير مرسله .

٣ - أو أن يكون قد أرسله راو آخر يروي عن غير شيوخ الأول .

٤ - أو أن يعضده قول صحابي .

٥ - أو أن يعضد قول أكثر العلماء .

٦ - أو أن يعرف من حال الذي أرسله أنه لا يرسل عمن فيه جهالة أو غيرها ، وأنه لا يرسل إلا عمن يقبل قوله كمراسيل سعيد بن المسيب .

فإن انضم إلى خبر المرسل واحد من هذه الأمور فهو مقبول ، وإلا فلا .

ذهب إلى ذلك الإمام الشافعي ووافقه على ذلك كثير من أصحابه [١] ، [٢] .

واحتج أصحاب هذا المذهب بقولهم : إن الراوي يشترط فيه لقبول خبره : أن يكون عدلاً ، ومن أرسل عنه الراوي لم تعرف عدالته ، فلا موجب لقبول خبره ، وقلنا : إن المرسل عنه غير معروف العدالة ؛ لعدم معرفة اسم المرسل عنه .

---

(١) انظر : « الرسالة » للشافعي (ص٤٦١ - ٤٦٤) ، « نهاية السول » (٣/ ٢٠٤)، « الإحكام » للآمدي (٢/ ١٢٣) ، « المحصول » (١/ ٢/ ٦٦٠) .

(٢) هذا التفصيل هو مذهب الإمام الشافعي في الحديث المرسل ، وبعض الأصوليين نقلوا عنه أنه يقول بعدم حجية الحديث المرسل مطلقاً ، مثل إمام الحرمين في « البرهان » (١/ ٦٣٤) ، والغزالي في « المستصفى » (١/ ١٦٩) ، ونقل ذلك عنه ابن قدامة في « الروضة » (ص ٤٢٩) ، وقد بينت أن ذلك فيه تساهل في النسبة ، وذلك في تعليقي على الروضة (١/ ٤٢٩) ، وفصلت ذلك أيضاً في كتابي « إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر » (٣/ ٣٩٠) .

وقلنا : إن المرسل يقبل عند انضمام واحد من الأمور السابقة إليه ؛ لأن الواحد من تلك الأمور يغلّب جانب الصدق على جانب الكذب . وبذلك يقبل.

المذهب الثالث : أن الحديث المرسل يقبل إذا كان مرسله في العصور الثلاثة : عصر الصحابة ، وعصر التابعين ، وعصر تابع التابعين ، ولا يقبل في غيرها إلا من أئمة النقل ، وهو مذهب بعض الحنفية كعيسى بن أبان [1] .

واستدل أصحاب هذا المذهب بقولهم : إن أصحاب القرون والعصور الثلاثة المذكورة قد شهد لهم الرسول ﷺ بالعدالة حيث قال : « خير القرون قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم » [2] . وذلك مما يوجب صدقهم .

وقد قبلنا الحديث المرسل من غير تلك العصور إذا كان المرسل واحداً من أئمة النقل ؛ لأن أئمة النقل قد عرفوا بالبحث والاطلاع ، ومعرفة أحوال الرواة ، فإذا أرسلوا فذلك لمعرفة من أرسلوا عنه معرفة توجب اطمئنان النفس إلى صدقه ، بخلاف غيرهم ، فلا يقبل منهم إلا خبر من عينوا اسمه حتى نستطيع أن نبحث عنه بأنفسنا .

المذهب الرابع : أن الحديث المرسل لا يقبل مطلقاً .

---

(١) انظر : « الفصول في الأصول » (٣/١٤٦) .

(٢) أخرجه البخاري في « صحيحه » (٢/٢٨٧) ، ومسلم في « صحيحه » (١٦/٨٤) بشرح النووي ، وأبو داود في « سننه » (٢/٥١٨) ، والإمام أحمد في « المسند » (٣٧٨) .

ذهب إلى ذلك الظاهرية [١] ، ونسبه ابن عبد البر إلى أصحاب الحديث [٢]

وقال النووي في « التقريب » [٣] : « إنه ضعيف عند جماهير المحدثين ، وهذا المذهب هو رواية للإمام أحمد [٤] .

واحتج أصحاب هذا المذهب بقولهم : إنه لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر أسماء الرواة والبحث عن عدالتهم فائدة ولا معنى ، فإن الناس قد تكلفوا حفظ الأسانيد في باب الأخبار ، وضبطها ، فلو لم يكن لذلك فائدة لما اشتغلوا به ؛ نظراً لتساوي الإسناد والإرسال ، وهذا محال عادةً .

واحتجوا - أيضاً - : بأنه لو كان الراوى معلوم العين مجهول الصفة لم يقبل خبره كأن يقول : أخبرني فلان ، ولا أعرف أهو ثقة أم غير ثقة ، فإذا لم يذكره أصلاً بأن جهلت عينه وصفته كان أولى بالرد .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

أشار المطيعى في « سلم الوصول » [٥] إلى أن الخلاف لفظي في هذه المسألة .

وكون الخلاف لفظياً هو الظاهر عندي ، وذلك لأن أصحاب المذاهب

---

(١) انظر : « الإحكام » لابن حزم (٢/ ٢) .
(٢) انظر : « التمهيد » لابن عبد البر (١/ ٥) .
(٣) (١/ ١٩٨) .
(٤) انظر : « العدة » لأبي يعلى (٣/ ٩٠٩) ، « التمهيد » لأبي الخطاب (٣/ ١٣١) ، «المسودة » (ص/ ٢٢٥) .
(٥) (٣/ ٢٠٧) .

متفقون على أن مرسل غير الثقة ، وغير العدل غير مقبول ، ومتفقون على أن مرسل العدل الثقة مقبول ، بيان ذلك .

فلو دققت النظر في الأدلة التي استدل بها كل فريق من الفرق السابقة لوجدت أنهم يعنون بالمرسل المقبول : هو مرسل الثقة والعدل . ويعنون بالمرسل غير المقبول : هو مرسل غير ذلك .

وأيضاً فإن كثيراً من المحققين قيدوا ما نقل عن الأئمة الثلاثة : أبي حنيفة ، ومالك ، وأحمد من إطلاق القول بقبول المرسل بأن ذلك محمول على مرسل العدل الثقة الذي يعرف من حاله أنه لا يرسل إلا عن الثقات ، أما من عرف عنه الإرسال عن غيرهم فمرسله غير مقبول بلا نزاع .

قال أبو الوليد الباجي في « الإحكام »[(١)] - حاملاً رأي الإمام مالك ، وأبي حنيفة ، وأهل الحديث على ما قلناه - : « ولا خلاف أنه لا يجوز العمل بمقتضاه إذا كان المرسل غير متحرز يرسل عن الثقات وغيرهم ، فأما إذا علم من حاله أنه لا يرسل إلا عن الثقات فإن جمهور الفقهاء على العمل بموجبه ، وبه قال مالك - رحمه الله - وأبو حنيفة ، وسائر أصحاب الحديث من المتقدمين »[(٢)] أ . هـ .

ولما اختار الأنصاري في « فواتح الرحموت »[(٣)] ، القول بعدم قبول المرسل إلا عن أئمة النقل - فقط - : حمل كلام الإمام أبي حنيفة ومالك ، وأحمد على ذلك ، وبين أنه مرادهم ومراد الجمهور ؛ إذ لا يقول أحد بتوثيق من ليس له معرفة في التوثيق والتجريح[(٤)] .

---

(١) (ص/ ٣٤٩) .

(٢) « إحكام الفصول » (ص/ ٣٤٩) .

(٣) (٢/ ١٧٤) .

(٤) انظر المرجع السابق .

وقال الجصاص في « أصوله »[1] : « والصحيح عندي وما يدل عليه مذهب أصحابنا أن مرسل التابعين وأتباعهم مقبول ما لم يظهر منه ريبة ، وكذلك كان مذهب أبي حنيفة فإن الذي لا شك فيه أن مراسيل غير العلماء والموثوق بعلمهم ودينهم ومن يعلم أنه لا يرسل إلا عن الثقات غير مقبول »[2] .

ولما نقل القاضي أبو يعلى في « العدة »[3] ، وابن عقيل [4] أن الإمام أحمد يقبل مرسل أهل عصرهم وغيره سواء : قيد ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في « المسودة »[5] قائلاً : « ما ذكره القاضي وابن عقيل : أن مرسل أهل عصرنا مقبول كغيره ليس مذهب أحمد ، فإنَّا نجزم أنه لم يكن يحتج بمراسيل محدثي وقته وعلمائهم ، بل يطالبهم بالإسناد ، نعم المجتهدون في الحديث الذين يعرفون صحيحه وضعيفه ، إذا قال أحدهم : ثبت هذا أو صح هذا ، أو قال أحدهم : قال رسول الله ﷺ كذا واحتج بذلك فهذا نعم كتعليق البخاري المجزوم به ، وبحث القاضي يدل على أنه أراد بالمرسل من أهل عصرنا ما أرسله عن واحد فهذا قريب بخلاف ما أرسله عن النبي ﷺ فإن سقوط واحد أو اثنين ليس كسقوط عشرة »[6] .

وينبغي أن يُحمل ما نقل عن الظاهرية من القول بإطلاق عدم قبول المرسل على مرسل غير الثقة والعدل .

---

(١) (٣/١٤٧) .

(٢) « أصول الجصاص » (٣/١٤٧) .

(٣) (٣/٩٠٦) .

(٤) نقل عنه في « المسودة » (ص/٢٢٤) .

(٥) (ص/٢٢٦ - ٢٢٧) .

(٦) « المسودة » (ص/٢٢٦ - ٢٢٧) .

فبان لك من ذلك أن الخلاف لم يتوارد على محل واحد .

فمن قال بقبول الحديث المرسل يحمل على ما إذا كان المرسل - بكسر السين - من أولئك العلماء العدول الثقات الماهرين في معرفة شرائط قبول الرواية الذين يعرف من حالهم أنهم لا يرسلون إلا عمن يقبل حديثه وخبره .

أما من قال بعدم قبول الحديث المرسل فيحمل على موضع غلبة الريبة والشك في المرسل - بكسر السين - .

ويدل على ذلك أن من قال بقبول المرسل - بشروط أو بعدم شروط - تراهم امتنعوا من قبول المراسيل إذا لم يكن المرسِل من الأئمة العدول الثقات وذلك لغلبة الريبة في المرسِل .

وأن من قال بعدم قبول المرسل تراهم قبلوا مراسيل بعض التابعين كسعيد بن المسيب ؛ وذلك لانتفاء غلبة الريبة في المرسل - بكسر السين .

فيكون الخلاف - بذلك - لم يتوارد على محل واحد ، ويكون الخلاف لفظياً هذا ما ظهر لي والله أعلم بالصواب .

أما ما ذكره بعضهم من أن الخلاف له ثمرة وأثر في الفروع الفقهية وذكر عدداً من المسائل التي تأثرت بهذا الخلاف ، فلو دققت النظر لوجدت أن الذي قبل الحديث المرسل في تلك المسائل لم يقبله لكونه مرسلاً ، وإنما قبله ؛ لأنه غلب على ظنه صدق المرسل - بكسر السين - وانتفت غلبة الريبة والشك فيه ، أو غير ذلك من الأدلة .

وأن الذي لم يقبل الحديث المرسل ، لم يتركه ؛ لكونه مرسلاً ، وإنما تركه ، لأنه غلب على ظنه كذب المرسل - بكسر السين - أو غير ذلك من الأدلة .

* * *

المسألة السابعة

لفظ « أشهد » هل هو إنشاء ، أوخبر ، أم ماذا ؟

هذه المسألة بحثها بعضهم [1] ضمن مسائل « الأخبار » حيث اختلف العلماء في قول الراوي : « أشهد » هل هو محض إخبار ، أو محض إنشاء ؟

على مذاهب :

المذهب الأول : أن لفظ : « أشهد » : محض إخبار ؛ حيث لا فرق بينه وبين لفظ « أخبر » ، حيث إن المراد : أشهد أن فلاناً قال ذلك .

المذهب الثاني : أن لفظ « أشهد » يتضمن الإخبار بالمشهود به .

المذهب الثالث : أن لفظ « أشهد » : إنشاء ؛ لأن الخبر والإنشاء اسم للفظ مركب خاص ، ولا ينظر في كونه إسماً لذلك اللفظ إلا إلى ثبوت خاصة الإنشاء ، أو الخبر لمدلوله ، وهى : صحة التصديق ، والتكذيب وعدمها ، أو وجود مضمونه إلى الخارج به ووجوده دونه ، وهما متلازمان ، وهو الراجح ؛ لأن النظر إلى اللفظ الذي جعل مناط تسميته خبراً أو إنشاء ثبوت خاصة أحدهما لمدلوله .

* * *

---

(١) انظر : « الفروق » (١/١٧) ، « غاية الوصول » (ص/١٠٣) ، « الدرر اللوامع » (٢/٨٣٩) .

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف الجاري بين المذاهب الثلاثة خلاف لفظي ، وذلك لأنها لم تتوارد على محل واحد ؛ حيث إن كل أصحاب مذهب نظروا إلى شيء لم ينظر إليه أصحاب المذهب الآخر ، فبعضهم نظروا إلى اللفظ لوجود مضمونه في الخارج به وإلى متعلقه ، وبعضهم إلى المتعلق فقط ، وبعضهم نظر إلى اللفظ فقط .

ولو نظر كل منهم إلى ما نظر إليه الآخرون لاتفقت المذاهب .

* * *

المسألة الثامنة

الخلاف في تعريف الصحابي [1]

لما اتفق من يُعتد بقوله من العلماء على أن مرسل الصحابي حجة وبينوا أنهم عدول ، اختلفوا - فيما بينهم - في المراد بالصحابي على مذاهب :

المذهب الأول : أن الصحابى هو : من رأى النبي ﷺ وصحبه ولو ساعة سواء روى عنه ، أو لم يرو عنه ، وسواء اختص به اختصاص المصحوب أو لم يختص به .

ذهب إلى ذلك جمهور المحدثين ومنهم : أبو عبد الله البخاري [2] ، والحافظ ابن حجر في « نزهة النظر » [3] ، وهو مذهب الإمام أحمد [4] ، وهو اختيار بعض الأصوليين والفقهاء : منهم القاضي أبو

---

(١) الصحابي لغةً مشتق من الصحبة مطلقاً ، ويطلق على المعاشرة والمجالسة والرؤية ، فعلى الإطلاق الأول لا يشترط طول مجالسة ومعاشرة ، لأن هذا الإطلاق جار على كل من صحب غيره قليلاً أو كثيراً ، وعلى الإطلاق الثاني : يشترط طول مجالسة ، واختصاص مصحوب . انظر : « لسان العرب » (١/ ٥٢٠) ، « المصباح المنير » (١/ ٣٣٣) ، « جمهرة اللغة » (١/ ٢٢٤) ، « الصحاح » (١/ ١٦١) ، « معجم مقاييس اللغة » (١/ ٣٣٥) ، «منال الطالب » (ص/ ٩٣) ، « الكفاية » (ص/ ١٠٠) .

(٢) (٧/ ٣) مع « فتح الباري » .

(٣) (ص/ ٥٥) .

(٤) انظر : « العدة » (٣/ ٩٨٧) ، و« التمهيد » لأبى الخطاب (٣/ ١٧٢) .

يعلى في « العدة »[1] ، وأبو الخطاب في « التمهيد »[2] وابن قدامة في « الروضة »[3] ، وابن حزم في « الإحكام »[4] ، والآمدي في « الإحكام »[5] ، والطوفي في « شرح مختصره »[6] ، والإسنوي في « زوائد الأصول »[7] .

وقد نسب ابن كثير في « الباعث الحثيث » هذا المذهب إلى جمهور العلماء سلفاً وخلفاً ، ونسبه صفي الدين الهندي في « نهاية الوصول »[8] إلى الأكثرين من العلماء ، ونسبه إليهم أيضاً الزركشي في « البحر المحيط »[9] .

ولقد احتج أصحاب هذا المذهب بقولهم : إن الصحابي مشتق من الصحبة ، وبمطلقها يتحقق الاشتقاق ، فلا يوجد قدر معين حتى نخصصه به ، بل ذلك مطلق .

وقالوا - أيضاً - : إنه يصح تقسيم الصحبة إلى القليل والكثير فيصح أن يقال : « صحبته دهراً » ، و« صحبته شهراً » ، وأقل من ذلك وأكثر ، ومورد التقسيم يجب أن يكون مشتركاً فيجوز أن يطلق الصحابي على من رأى النبي ﷺ ولو مرة واحدة - فقط .

---

(١) (٣/ ٩٨٧) .
(٢) (٣/ ١٧٢) .
(٣) (٢/ ٤٠٤) .
(٤) (٥/ ٨٦٥) .
(٥) (٢/ ٩٢) .
(٦) (٢/ ١٨٥) .
(٧) (ص/ ٣٢٨) .
(٨) (ص/ ١٧٩) .
(٩) (٤/ ٣٠١) .

المذهب الثاني : الصحابي هو : من أدرك زمن النبي ﷺ وإن لم يره.

نسبه العراقي في « فتح المغيث »[1] إلى يحيى بن عثمان بن صالح المصري[2] .

المذهب الثالث : أن الصحابى هو من رأى النبي ﷺ ولو ساعة في نهار وهو مسلم بالغ عاقل .

حكى هذا المذهب الواقدي عن أهل العلم[3] .

المذهب الرابع : أن الصحابي هو : من رأى النبي ﷺ واختص به اختصاص المصحوب ، متبعاً إياه مدة يثبت معها إطلاق صاحب فلان عليه عرفاً بلا تحديد لمقدار تلك الصحبة سواء روى عنه ، أو لم يرو عنه ، تعلم منه أو لم يتعلم .

ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين[4] .

ولقد استدلوا على ذلك بأدلة ، ومنها : إن الصاحب في العرف إنما يطلق على المكاثر الملازم ، ومنه قولهم : « أصحاب الحديث ، حيث

---

(١) (٤/ ٣٢) .

(٢) وانظر : « تيسير التحرير » (٣/ ٦٧) ، وذكر القرافي هذا المذهب بدون نسبة في «شرح تنقيح الفصول » (ص/ ٣٦٠) ، وكذا الكمال بن الهمام في « التحرير » (٣/ ٦٧) مع « التيسير » .

(٣) ذكر ذلك العراقي في « فتح المغيث » (٤/ ٣٢) .

(٤) انظر : « التلخيص » (ص/ ٧٩٩) ، « المستصفى (١/ ١٠٥) ، « قواطع الأدلة » (ص/ ٨٣٨) ، « مسائل الخلاف » (ص/ ٣٠١) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص/ ٣٦٠) ، « التمهيد » لأبي الخطاب (٣/ ١٧٣) ، مقدمة ابن الصلاح (ص/ ٤٢٣) ، « تيسير التحرير » (٣/ ٦٦) .

لازموا دراسة الحديث وما يتعلق به دون غيره ، ولو كان مجرد الرؤية مع قليل من الاجتماع يطلق عليه صحبه للزم من ذلك أن أكثر الناس بعضهم أصحاب بعض .

وقالوا ـ أيضاً – : إنه يصح نفي الصحبة عن الذي لاقى غيره دون طول مدة فيقال – مثلاً – : فلان لم يصحب فلاناً لكنه وفد عليه أو رآه أو عامله » ، والأصل في النفي أن يكون محمولاً على الحقيقة .

المذهب الخامس : أن الصحابي هو : من صحب النبي ﷺ سنة أو سنتين ، أو غزا معه غزوة أو غزوتين .

نسب إلى سعيد بن المسيب [1] .

واستدل لهذا المذهب بأن صحبة النبي ﷺ تعد شرفاً عظيماً ، فلا تنال إلا باجتماع طويل يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالسنة المشتملة على الفصول الأربعة التي يختلف فيها المزاج ، والغزو الذي هو قطعة من العذاب ، وتسفر فيه أخلاق الرجال [2] .

المذهب السادس : أن الصحابي هو : من صحب النبي ﷺ مدة قدرها ستة أشهر فصاعداً [3] .

---

(١) نسبه إليه الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٢/١٨٥) ، والكمال بن الهمام في « التحرير » (٣/٦٦) مع « التيسير » ، وابن حجر في « فتح الباري » (٧/٣) ، والعراقي في « فتح المغيث » (٤/٣٢) ، وابن كثير في « الباحث الحثيث » (ص/١٧٩) .

(٢) انظر : « تيسير التحرير » (٣/٦٦) .

(٣) ذكر هذا المذهب بدون نسبة ابن عبد الشكور في « مسلم الثبوت » (٢/١٥٨) مع « فواتح الرحموت » ، والكمال بن الهمام في « التحرير » (٣/٦٦) مع « التيسير » .

المذهب السابع : أن الصحابي هو : من صحب النبي ﷺ وطالت صحبته ولازمه وأخذ عنه العلم ، وروى عنه .

نسب هذا المذهب إلى الجاحظ [1] .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف الجاري بين العلماء في مسألة : على من يطلق اسم الصحابي ؟ اختلف فيه هل هو خلاف لفظي أو معنوي ؟

على قولين :

القول الأول : أن الخلاف لفظي لا ثمرة له .

ذهب إلى ذلك الآمدي في « الإحكام » [2] حيث قال : « والخلاف في هذه المسألة وإن كان آيلاً إلى النزاع في الإطلاق اللفظي فالأشبه إنما هو الأول » .

وذهب إليه - أيضاً - صفي الدين الهندي ؛ حيث قال في « نهاية الوصول » [3] : « والخلاف لفظي .. والوضع يصحح مذهب الأولين » ، واختاره الإسنوي في « زوائد الأصول » [4] ، فقال :

---

(١) نسبه إليه أبو عبد الله الصيميرى في مسائل الخلاف (ص/٣٠١) ، وأبو يعلي في « العدة » (٣/٩٨٨) ، وأبو الخطاب في « التمهيد » (٣/١٧٣) ، والآمدي في « الإحكام » (٢/٩٢) ، وذكره الأسنوي في « الزوائد » بدون نسبة (ص/٣٢٩) .

(٢) (٢/٩٢) .

(٣) (٢/٩٥/ب) .

(٤) (ص/٣٣٠) .

« والمسألة لفظية » ووافقه على ذلك شارح الزوائد – وهو : برهان الدين الأبناسي في « الفوائد شرح الزوائد » (١) .

قلت : ولم يذكر هؤلاء أو بعضهم دليلاً على أن الخلاف لفظي .

القول الثاني : أن الخلاف معنوي له ثمرة .

ذهب إلى ذلك الكمال بن الهمام في « التحرير » (٢) ، وأمير بادشاه في «تيسير التحرير » (٣) ، وبعض العلماء (٤) .

وذكر بعض هؤلاء : أن الخلاف قد أثر في مسألة علمية وهي : كون الصحابة عدولاً فلا يحتاج إلى تزكيتهم بخلاف غيرهم (٥) .

قلت : وهذا القول هو الصحيح عندي ، وهو : أن الخلاف معنوي له ثمرة وأثر ، وأُبين لك ذلك فأقول :

إنك لو دققت النظر في المذاهب السبعة السابقة الذكر لوجدت أن بعضها قد اشترط شروطاً في الصحابي لم يشترطه البعض الآخر ، فأثر ذلك في إدخال بعض الأفراد ضمن الصَّحابة ، وإخراج آخرين عنهم .

فالمذهب الأول : لم يشترط شيئاً في إطلاق اسم الصحبة ، بل إن الصحابي هو كل من لقي النبي ﷺ سواء كانت مدة اللقاء

---

(١) (ص/ ٦٥٢) .

(٢) (٣/ ٦٦) مع « تيسير التحرير » .

(٣) (٣/ ٦٦) .

(٤) انظر : « الفوائد شرح الزوائد » (ص/ ٦٥٢) .

(٥) انظر : « زوائد الأصول » (ص/ ٣٣٠) ، و« الفوائد شرح الزوائد » (ص/ ٦٥٢) .

قصيرة أم طويلة ، سواء كان بالغاً أم لا ، **بشرط أن يكون** - حين اللقاء - مميزاً .

أما **المذهب الثاني** : فقد وسع في إطلاق اسم **الصحابي** فأدخل كل من عاش في زمانه ﷺ وجعله ضمن الصحابة .

أما **المذهب الثالث** : فإنه اشترط في الصحابي أن يكون بالغاً حين لقاء النبي ﷺ فخرج بهذا الشرط مَن لقي النبي ﷺ وهو غير بالغ .

أما **المذهب الرابع** : فإنه اشترط في الصحابي : الملازمة وكثرة المجالسة للنبي ﷺ فخرج بهذا الشرط من لقي النبي ﷺ يوماً ، أو ساعة مما لا يطلق عليه صحابي عادة .

أما **المذهب الخامس** : فقد اشترط في الصحابي أن يكون قد صاحب النبي ﷺ سنة فصاعداً ، أو غزا معه غزوة واحدة فصاعداً ، فخرج بذلك من لقي النبي ﷺ ملازماً إياه ، ولكن دون السنة ، أو أنه لازمه ، ولكنه لم يغز معه لعذر .

أما **المذهب السادس** : فإنه اشترط في الصحابي كونه قد صاحبه ستة أشهر فصاعداً فخرج بذلك من لازمه مدة أقل من ستة أشهر .

أما **المذهب السابع** : فقد اشترط فيمن يطلق عليه اسم الصحابي : طول الصحبة ، وأخذ العلم عنه ، أو الرواية ، فخرج بذلك الشرط الأفراد الذين لازموا النبي ﷺ وأطلق عليهم لفظ : « صحابي » عرفاً ، ولكنهم لم يأخذوا عنه العلم ولا الحديث .

فثبت من ذلك : أن في كل واحد من المذاهب السبعة السابقة شروطاً غير الشروط التي فى المذاهب الأخرى وهكذا ، فبسبب هذه الشروط دخل بعض الأفراد وسموا صحابة ، وخرج آخرون .

فمن دخل ضمن الصحابة - باعتبار كل مذهب من المذاهب السابقة- فقد ثبتت له أمور هى كما يلي :

الأمر الأول : أنه قد ثبتت عدالته ، فلا يحتاج إلى تزكية ؛ لأن الصحابة عدول ، عدلهم الله تعالى ورسوله بقوله تعالى : ﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾ (١) وقوله ﷺ : « لا تسبوا أصحابى فلو أن أحدكم أنفق مثل أُحُدٍ ذهباً ما بلغ مُدَّ أحدهم ولا نصيفه » (٢) .

الأمر الثاني : أن من سبه يكون فاسقاً (٣) .

الأمر الثالث : أن مراسيله مقبولة عند من يُعتَدُّ بقوله من العلماء (٤) .

الأمر الرابع : أن قوله ، وفعله ، وفتواه حجة عند كثير من العلماء(٥) .

الأمر الخامس : أنه صار له فضل الصحبة والمنزلة والمكانة عند المسلمين (٦) .

الأمر السادس : أن مخالفة من يصدْق عليه اسم الصحابي

---

(١) سورة الفتح : آية (١٨) .

(٢) أخرجه البخاري في « صحيحه » (٣/ ١٣٤٣) في كتاب « فضائل الصحابة » ، ومسلم في « صحيحه » (٤/ ١٩٦٧) في باب : تحريم سب الصحابة ، وأحمد في « المسند » (٣/ ٦٣) ، (٦/ ٦) ، وابن ماجة في « سننه » (١/ ٣١) في باب : فضل أهل بدر - من المقدمة ، عن أبي سعيد الخدري .

(٣) وهذا يبحث في أصول الدين .

(٤) وهذا يبحث في أصول الفقه والفقه .

(٥) وهذا يبحث في حجية قول الصحابي .

(٦) وهذا يبحث في أصول الدين .

لحديث النبي ﷺ معتبرة ، ويسقط الاحتجاج بالحديث عند بعض العلماء [1] .

ومعلوم أن هذه الأمور تؤثر في الفروع الفقهية .

أما من خرج عن الصحابة باعتبار كل مذهب من المذاهب السابقة فلا تكون تلك الصفات والمميزات له ، والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) وهذا قد بحثته بالتفصيل في كتابي : « مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف » «دراسة نظرية تطبيقية » طبع في مجلد .

المطلب الثالث

في

مسائل الخلاف المتعلقة بالنسخ

وفيه تمهيد ، وسبع مسائل :

أما **التمهيد** : فهو في مناسبة ذكر النسخ هنا .

أما المسائل فهي :

المسألة الأولى : هل النسخ حقيقة في الإزالة مجاز في النقل ؟

المسألة الثانية : هل النسخ بيان أو رفع ؟

المسألة الثالثة : هل النسخ جائز شرعاً ؟

المسألة الرابعة : هل الناسخ حقيقة هو الله أو هو الطريق ؟

المسألة الخامسة : هل يجوز نسخ جميع التكاليف أو لا ؟

المسألة السادسة : هل يجوز النسخ بالإجماع ؟

المسألة السابعة : إذا بلغ الناسخ النبي ﷺ ولم يبلغ بعض الأمة فهل يثبت في حق من لم يبلغهم ذلك الناسخ ؟

التمهيد
في
مناسبة ذكر مسائل النسخ هنا

لقد اختلفت مناهج الأصوليين في موضع ذكر مسائل النسخ في أصول الفقه.

فبعضهم يذكر النسخ وما يتصل به بعد الانتهاء من مباحث دليل القرآن الكريم، وكأنه من مباحثه [1] .

بينما نجد فريقاً آخر يذكر النسخ وما يتصل به بعد الانتهاء من أبواب العموم والخصوص ، والمطلق ، والمقيد ، والمفاهيم [2] .

وكل منهج له وجهته ومسوِّغه على ذلك .

ولقد رأيت أن أضع مسائل الخلاف التي تدخل في بحثي والتي تخص النسخ في هذا الموضع بعد القرآن والسنة ؛ لأن النسخ وثيق الصلة بالقرآن والسنة ، حيث إن القرآن والسنة نصوص من الشارع ، والنسخ خاص بالنص ، ويبحث في نسخ السنة للقرآن ، أو العكس .

---

(١) كالغزالي في « المستصفى » (١/١٠٧) ، وابن قدامة في « الروضة » (١/٢٨٣) .

(٢) كالرازي في « المحصول » (١/٣/٤٨٦) ، والفتوحي الحنبلي في « شرح الكوكب المنير » (٣/٥٢٥) .

ولم أعرف النسخ لغة واصطلاحاً - هنا - كعادتي في التمهيد ؛ لأن تعريفه سيأتي ضمن بحث المسائل .

هذا ولقد عثرت على سبع مسائل خلافية في النسخ مما يخص موضوع بحثي وهي كما يلي :

* * *

المسألة الأولى

هل النسخ حقيقة في الإزالة مجاز في النقل ؟

النسخ لغةً يطلق ويراد به : الإزالة ، مثل : « نسخت الشمس الظل » أي : أزالته ، وقولهم : « نسخ الريح آثار القوم » .

ويطلق النسخ ويراد به : النقل والتحويل بعد الثبوت ، ومن ذلك قولهم . «نسخت الكتاب » أي : نقلته [١] .

واختلف العلماء هل النسخ حقيقة في الإزالة مجاز في النقل ؟ أو العكس ، أو حقيقة فيهما ؟ على مذاهب :

المذهب الأول : أنه حقيقة في الرفع والإزالة مجاز في النقل .

ذهب إلى ذلك أكثر العلماء [٢] ، ومنهم أبو الحسين البصري في « المعتمد » [٣] ، والرازي في « المحصول » [٤] ، واختاره البرماوي في « الفوائد السنية » [٥] .

واحتج هؤلاء - على أنه حقيقة في الإزالة - بأن النقل أخص من الزوال ؛ لأن النقل إعدام صفة ، أو إحداث أخرى ، وأما الزوال فهو

---

(١) انظر : « معجم مقاييس اللغة » (٥/ ٤٣٤) ، مادة « نسخ » ، و« البحر المحيط » (٤/ ٦٣) .

(٢) نسبه إليهم صفي الدين الهندي في « النهاية » (١/ ٦/ ١٨٩٤) .

(٣) (١/ ٣٩٥)

(٤) (١/ ٣/ ٤٢٣)

(٥) (٢/ ٢/ ٦٥٦)

مطلق الإعدام ، وكون اللفظ حقيقة في العام مجازاً في الخاص أولى من العكس ؛ لتكثير الفائدة.

المذهب الثاني : أنه حقيقة في النقل ، مجاز في الإزالة .

ذهب إلى ذلك القفال الشاشي [(١)] .

ووجهة ذلك : أن النقل يستلزم الإزالة .

المذهب الثالث : أن النسخ حقيقة في النقل والإزالة معاً بالاشتراك اللفظي .

ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني [(٢)] ، والغزالي [(٣)] ، وعبد الوهاب المالكي [(٤)] ، وغيرهم .

ووجهة ذلك : أن النسخ يُطلق عليهما معاً ، والأصل في الإطلاق الحقيقة .

المذهب الرابع : أن النسخ يُطلق عليهما بالاشتراك المعنوى ، وهو : التواطؤ.

ذهب إلى ذلك ابن المنير في « شرح البرهان » [(٥)] .

ووجهة هذا : أن بين نسخ الشمس والظل ، ونسخ الكتاب قدراً مشتركاً ، وهو : الرفع ، وهو في نسخ الظل بيِّن ؛ لأنه زال بضده ،

---

(١) حكاه عنه الرازي في « المحصول » (١/٣/٤١٩) ، والهندي في « النهاية » (٦/١٨٩٤) .

(٢) نقله عنه إمام الحرمين في « البرهان » (٢/١٢٩٣) .

(٣) انظر « المستصفى » (١/١٠٧) .

(٤) نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٤/٦٣) .

(٥) نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٤/٦٣) .

وفي نسخ الكتاب مقدَّر من حيث إن الكلام المنقول بالكتابة لم يكن مستفاداً إلا من الأصل ، فكان للأصل بالإفادة خصوصية ، فإذا نسخت الأصل ارتفعت تلك الخصوصية ، وارتفاع الأصل والخصوصية سواء في مسمَّى الرفع .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

هذا الخلاف اختلف فيه علي قولين :

القول الأول : إن الخلاف لفظي .

ذهب إلى ذلك الآمدي في « الإحكام » [1] .

القول الثاني : إن الخلاف معنوي .

ذهب إلى ذلك ابن برهان [2] .

وهذا هو الحق : حيث إن له فائدة وأثراً فى أصول الفقه ، فإن مسألة : « جواز النسخ بلا بدل » مبنية على هذا الخلاف في هذه المسألة ، بيان ذلك :

أن من قال : إنه حقيقة في الإزالة مجاز في النقل - وهم أصحاب المذهب الأول - جوَّز النسخ بلا بدل .

ومن قال : إن النسخ حقيقة في النقل والإزالة منع جواز النسخ بلا بدل [3] .

---

(١) (٣/ ١٠٤) ، وانظر « الفوائد » السنية شرح الألفية » (٢/ ٦٥٦) ، و« البحر المحيط » (٢/ ٦٤) ، « التحبير شرح التحرير » (٢/ ١٣٠٧) .

(٢) نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٤/ ٦٤) ، و« التحبير » (٢/ ١٣٠٧) .

(٣) انظر « البحر المحيط » (٤/ ٦٤) ، و« إتحاف ذوى البصائر » (٢/ ٣٥٩) .

وأنا قلت في كتابي : « إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر»[1] : إن الراجح هو أن الخلاف لفظي ؛ نظراً إلى أن هذا الخلاف لا أثر له في الفروع الفقهية ، وهو مقصد من قال : إن الخلاف لفظي ، والله أعلم بالصواب .

* * *

(٣) (٢/٣٥٩) .

المسألة الثانية

هل النسخ بيان أو رفع ؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أن النسخ رفع .

ذهب إلى ذلك أكثر المحققين من الأصوليين كالصيرفي ، وأبي إسحاق الشيرازي ، والقاضي أبي بكر ، والغزالي ، والآمدي ، وابن الحاجب ، وابن قدامة ، وغيرهم [(١)] .

وعرف هؤلاء النسخ بأنه : رفع الحكم الثابت بخطابٍ متقدم بخطاب متراخ عنه ، أو نحو هذه العبارة ، والمراد به : أنه لولا مجيء النسخ لبقيَ ذلك الحكم .

المذهب الثاني : أن النسخ بيان .

ذهب إلى ذلك إمام الحرمين ، والأستاذ أبو إسحاق ، واختاره القرافي [(٢)] .

---

(١) انظر : « المستصفى (١/١٠٧) ، « الإحكام » للآمدي (٣/١٠٤) ، « مختصر ابن الحاجب » (٢/٤٨٩) ، مع « بيان المختصر » ، « روضة الناظر » (١/٢٨٢) ، « البحر المحيط » (٤/٦٥) .

(٢) انظر : « البرهان » (٢/١٢٩٩) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص/٢٠٢) ، «الإحكام» لابن حزم (٤/٤٣٨) ، « كشف الأسرار » (٣/١٥٦) ، « النهاية » للهندي (٦/١٨٩٨) ، « المحصول » (١/٣/٤٣٥) .

وهؤلاء عرفوا النسخ بأنه : بيان حكم شرعي متراخ . أو نحو ذلك .

ومعناه : أن الناسخ بين أن الأول انتهى التكليف به ، وأنكر هؤلاء كونه رفعاً بناء على أن الحكم راجع إلى كلام الله - تعالى - وهو قديم ، والقديم لا يرفع .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

لقد اختلف في هذا الخلاف على قولين :

القول الأول : إن الخلاف معنوي .

ذهب إلى ذلك بعض العلماء [١] .

حجة هؤلاء على أن الخلاف معنوي : أن الخطاب المطابق النازل في علمه تعالى هل كان متناولاً للكل ، أو كان مقيداً بالدوام ، فكان النسخ رفعاً لهذا الحكم المقيد بالدوام ، ولا يلزم التكاذب ؛ لأن الإنشاء لا يحتمل التكذيب ، وإنما يرفع الثاني الأول ، أو كان الخطاب مخصصاً ببعض الأزمنة وهو الزمان الذي ورد فيه النسخ ، لكن لم ينزل التقييد به عند نزول المنسوخ فكان النسخ بياناً لهذا الأمد المقيد به الحكم عند الله تعالى ، فالمعرف بالرفع ذهب إلى الأول ، والمعرف ببيان الأمد ذهب إلى الثاني [٢] .

وعلل بعضهم كون الخلاف معنوياً باتفاق المذهبين على أن الحكم له انعدام ، وأنه تحقق انعدامه لانعدام متعلقة لا انعدام الحكم ، واتفقا على

---

(١) انظر : « التحبير » (١٣١٣/٢) ، « الفوائد السنية » (٦٥٧/٢) ، « البحر المحيط » (٦٦/٤ - ٦٧) ، « مسلم الثبوت » (٥٤/٢) مع فواتح الرحموت .

(٢) انظر : « مسلم الثبوت » (٥٤/٢) ، « سلم الوصول » (٥٤٩/٢) .

أن الخطاب الثاني هو الذي حقق زوال الأول ، ثم اختلفا في عدم الأول هل هو مضاف إلى وجود الحكم المتأخر ؟

فيمكن أن يقال : إنما ارتفع الأول نظراً لوجود المتأخر اللاحق ، أو لا يضاف إليه ، بل يمكن أن يقال : الحكم الأول انتهى ؛ لأنه كان في نفس الأمر مغيا إلى غاية معلومة لله ، وقد علمناها بالحكم اللاحق المتأخر فإن النزاع في استناد عدم السابق إلى وجود اللاحق ، فأصحاب المذهب الثاني يقولون : الحكم في نفس الأمر لم يكن له صلاحية الدوام ؛ لكونه مغيا إلى غاية معلومة معينة لا نعرفها إلا بعد ورود الناسخ ، فيكون النسخ بياناً [1] .

القول الثاني : إن الخلاف لفظي .

ذهب إلى ذلك ابن الحاجب ، والمطيعي ، وابن المنيِّر [2] .

واستدل هؤلاء على أن الخلاف لفظي بأن القائلين بأن النسخ رفع يثبتون معه بياناً ، وأن القائلين بأن النسخ بيان يثبتون معه رفعاً ، وذلك لأن القائلين بأنه بيان لا ينازعون في أن الحكم المنسوخ كان قبل النسخ ثابتاً ، وهو بعد النسخ غير ثابت ، وإنما أنكروا رفعاً يناقض الإثبات ويجامعه .

والقائلون بأن النسخ رفع لا ينازعون في أن المكلفين كانوا على ظن بأن الحكم لا ينسخ بناء على أن الغالب في الأحكام القرار ، وعدم النسخ ، ثم تبين لهم بالنسخ أن الله - تعالى - أراد من الأول نسخه في الزمان المخصوص ؛ لأن الإرادة قديمة لا بد منها اتفاقاً ، فالتقى المذهبان .

---

(١) انظر « البحر المحيط » (٤/٦٧)

(٢) انظر « سلم الوصول » (٢/٥٤٩) . « البحر المحيط » (٤/٦٧)

وعلّل بعضهم كون الخلاف لفظياً بأن مراد أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون : إن النسخ رفع - زوال التعلق المظنون استمراره قبل ورود الناسخ ، وهو المراد بانتهاء أمد الحكم ، وليس الفرار إليه ؛ لأن قدم الحكم يأبى الرفع دون الانتهاء ؛ لأن الانتهاء ليس إلا عدم وجود شيء بعد الأمد ، وهو الرفع ، ويأبى عنه القدم ، فإذاً ليس النسخ إلا انتهاء الحكم إلى أمد معين ، وهو ارتفاع التعلق المظنون بقاؤه فيؤول النسخ إلى التخصيص في الأزمان [١] .

وهذا القول الثاني - وهو أن الخلاف لفظي - هو الراجح عندي ؛ لاتفاق أصحاب المذهبين على أن الحكم السابق له انعدام ، وتحقيق انعدامه لانعدام متعلقه، لا لانعدام ذات الحكم .

ولاتفاق أصحاب المذهبين - أيضاً - على أن الحكم المتأخر اللاحق لا بد أن يكون منافياً للأول ، وأن وجوده يتحقق عدم الأول .

ولاتفاق أصحاب المذهبين - أيضاً - على أنه ليس كل الأحكام مؤقتة في علم الله ، وأنه ليس كل الأحكام مؤبدة .

فلا يمكن لأحد الفريقين أن يجزم بأنها مؤبدة ، أو مؤقتة مطلقاً ، بيان ذلك :

أنه لا يستطيع أحد أن يقول : إن الخطاب المطلق في علمه تعالى كان مقيداً بالدوام ، أو يقول : كان ذلك الخطاب مخصصاً ببعض الأزمنة .

وأصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون : إن النسخ بيان - جوزوا نسخ الحكم المؤقت قبل مجيء وقته .

---

(١) انظر : « سلم الوصول » (٢/ ٥٤٩) .

وهذا لا يمكن إلا إذا كان رفعاً .

فالحكم الشرعي له عمر عند الله تعالى مقدَّر وأجل معين ، والله تعالى يعلم هذا الأجل بلا تغيير ولا تبديل في علمه تعالى ، فإذا جاء ذلك الأجل أنزل حكماً آخر ، وارتفع الحكم الأول من البين ، فالحكم المنسوخ قد مات بأجله ، وذلك بإماتة الله تعالى له ، وظهور الإماتة ليس إلا بهذا الرفع .

فمن نظر إلى الأول عرف النسخ بانتهاء أمد الحكم المقدر عند الله تعالى ، وهو : البيان .

ومن نظر إلى الثاني عرفه برفعه [1] ، والله أعلم بالصواب .

* * *

(١) راجع : « سلم الوصول » (٢/٥٤٩ - ٥٥٠) ، « الفوائد السنية » (٢/٦٥٧) .

المسألة الثالثة

هل النسخ جائز شرعاً ؟

لقد اتفق المسلمون على جواز القياس عقلاً .

أما جوازه شرعاً فقد اختلف فيه على مذهبين :

* **المذهب الأول** : أن القياس جائز شرعاً .

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء (١) .

واستدل هؤلاء على ذلك بما يلي :

الدليل الأول : قوله تعالى : ﴿ **مَا نَنْسَخ مِنْ آيَة أَو نُنْسِهَا نَأْت بِخَيْر مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا** ﴾ (٢) حيث دلت هذه الآية دلالة واضحة على جواز النسخ .

وقوله تعالى : ﴿ **وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَة مَكَانَ آيَة وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا ينزل** ﴾ (٣) .

وجه الدلالة : أن التبديل يشتمل على رفع وإثبات ، والمرفوع إما تلاوة وإما حكم ، وكيفما كان فهو رفع ونسخ .

---

(١) انظر : « شرح اللمع » (١/ ٤٨٤) ، « الإحكام » للآمدي (٣/ ١٧٢) ، « نهاية السول » (٢/ ٥٥٤) ، « المحصول » (١/٣/٤٦٧) ، « التبصرة » (ص/ ٢٥١) ، « مختصر ابن الحاجب » (٢/٢/٥٠٢) مع « بيان المختصر » ، « المسودة » (ص/ ١٩٥) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص/٣٠٣) ، « اتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر » (٢/ ٤٠٤) .

(٢) سورة البقرة : آية (١٠٦) .

(٣) سورة النحل : آية (١٠١) .

الدليل الثاني : أن النسخ واقع في الشريعة الإسلامية ، لا يمكن أن ينكر ذلك أحد ، فقد نسخ التوجه إلى بيت المقدس باستقبال الكعبة ، ونسخ وجوب التربص حولاً كاملاً عن المتوفى عنها زوجها بالتربص أربعة أشهر وعشرة أيام ، ونحو ذلك والوقوع دليل الجواز .

* **المذهب الثاني** : أن النسخ لا يجوز شرعاً .

نسب ذلك إلى أبي مسلم الأصفهاني [1] [محمد بن بحر المتوفى عام ٤٢٢ هـ] [2] .

استدل على ذلك بقوله تعالى : ﴿ **لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ** ﴾ [3] .

وجه الاستدلال : أن النسخ باطل ؛ لأنه فيه إلغاء للحكم المنسوخ ، فلو وقع في القرآن لأتاه الباطل ، وفي ذلك تكذيب لخبر الله تعالى ، والكذب محال في خبره [4] .

* * *

---

(١) انظر « المراجع السابقة » في هامش (١) من الصفحة السابقة .

(٢) ذكر بعض العلماء : أن اسمه يحيى بن عمر بن يحيى ، أو عمرو بن يحيى ، أو عمرو بن بحر ، وذكر البعض أنه الجاحظ ، وهذا كله خطأ .

انظر : « بغية الوعاة » (١/ ٥٩) ، « فضل الاعتزال » (ص/ ٢٩٩) ، « معجم المؤلفين » (٩/ ٩٧) .

(٣) سورة فصلت : آية (٤٢) .

(٤) لقد ذكرت جوابين عن هذا الدليل في كتابي : « اتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر » (٢/ ٣٩٥) ، فراجع ذلك إن شئت .

وهناك فِرَق من اليهود قد أنكرت النسخ ، وهم الشمعونية ، والعنانية ، والعيسوية ، ذكرتهم مع أدلتهم والجواب عنها في كتابي السابق الذكر .

بيان نوع هذا الخلاف

لقد ذكر بعض العلماء : أن الخلاف في هذه المسألة لفظي ، منهم : ابن دقيق العيد [١] ، وابن السبكي في « رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب » [٢] ، وفي « الإبهاج » [٣] ، وابن السمعاني في « القواطع » [٤] ، والجلال المحلي في « شرح جمع الجوامع » [٥] ، والمطيعي في « سلم الوصول » [٦] .

قلت : الحق أن يقال : إن العلماء الذين بلغهم مذهب أبي مسلم الأصفهاني اختلفوا في مراده :

فقيل : إنه لا ينكر حقيقة النسخ ، لكن لم يسمه بذلك الاسم ، ويسمه تخصيصاً .

وقيل : إنه ينكره ، وهو إبطال عنده ، ويدل عليه استدلاله على ذلك.

وقيل : ينكره فى شريعة واحدة - فقط .

وقيل : ينكره في القرآن خاصة [٧] .

فإن كان المقصود من إنكاره هو الأول - وهو : أنه لا يطلق عليه نسخاً ، ولكن يطلق عليه تخصيصاً - فالخلاف بين الجمهور وأبي مسلم

---

(١) نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٤/ ٧٢) .
(٢) (٢/ ورقة ١٣٢/ ب) .
(٣) (٢/ ٢٤٩) .
(٤) (٢/ ورقة/ ١٦٢) .
(٥) (٢/ ٨٨) .
(٦) (٢/ ٥٥٥) .
(٧) انظر : « البحر المحيط » (٤/ ٧٢) ، و« سلم الوصول » (٢/ ٥٥٥) .

يكون لفظياً ؛ وذلك لأن النسخ تخصيص في أزمان الحكم ومعروف أن تخصيص الأزمان كتخصيص الأشخاص ، فمعنى النسخ قد اتفق عليه بين الجمهور وأبي مسلم ، لكن الجمهور يسمونه نسخاً ، وأبا مسلم يسميه تخصيصاً .

فالخلاف في الاصطلاح والعبارة ، فيكون الخلاف لفظياً .

قال ابن دقيق العيد : « نقل عن بعض المسلمين إنكار النسخ ، لا بمعنى أن الحكم الثابت لا يرتفع ، بل بمعنى أنه ينتهي بنص دل على انتهائه ، فلا يكون نسخاً » (١) .

وقال ابن السبكي في « رفع الحاجب » (٢) : « .. وأنا أقول الإنصاف أن الخلاف بين أبي مسلم والجماعة لفظي وذلك أن أبا مسلم يجعل ما كان مغيا في علم الله - تعالى - كما هو مغيا في اللفظ ، ويسمى الجميع تخصيصاً ، ولا فرق عنده بين أن يقول : ﴿ أتموا الصيام إلى الليل ﴾ (٣) ، وبين أن يقول : صوموا مطلقاً ، وعلمه محيط بأنه سينزل : لا تصوموا وقت الليل ، والجماعة يجعلون الأول تخصيصاً ، والثاني نسخاً » (٤) .

وأصرح منهما في ذلك الجلال المحلي ؛ حيث يقول في « شرح جمع الجوامع » (٥) : « وسماه أبو مسلم الأصفهاني من المعتزلة تخصيصاً ؛

---

(١) نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٤/ ٧٢) .

(٢) (٢ورقة ١٣٢/ ب) .

(٣) سورة البقرة : آية (١٨٧) .

(٤) « رفع الحاجب » (٢/ ورقة ١٣٢/ ب) .

(٥) (٢/ ٨٨) .

لأنه قصر للحكم على بعض الأزمان ، فهو تخصيص في الأزمان كالتخصيص في الأشخاص وعليه فالخلاف لفظي » [1] .

إذن يكون الخلاف لفظياً على قول من قال : إن أبا مسلم لا ينكر حقيقة النسخ، لكن لا يسميه بهذا الاسم ، بل يسميه تخصيصاً .

أما على قول من قال : « إن النسخ إبطال عنده ، وهو ينكره » أو من قال : «إنه ينكره في شريعة واحدة » ، أو من قال : « ينكره في القرآن خاصة » فالخلاف يكون معنوياً ؛ إذ يترتب عليه آثار كثيرة ؛ حيث يلزم منه - مثلاً - إنكار كثير من الآيات الناسخة .

ولكن يترجح عندي القول الأول - وهو : أن أبا مسلم أنكر اسم النسخ ، ولم ينكر حقيقته ، أي : أنه جعل ذلك تخصيصاً زمنياً - ؛ لأمرين :

أولهما : أنه لا يتصور من مسلم إنكار النسخ ؛ لأن النسخ من ضروريات هذه الشريعة ؛ إذ هو ثابت وواقع .

ثانيهما : أن أبا مسلم مؤمن بنبوة محمد ﷺ ومقر بأن التعبد بشرع الأنبياء السابقين - عليهم السلام - إنما هو مغيا إلى حين ظهور نبينا محمد ﷺ ، وعند ظهوره ﷺ زال التعبد بشرع من قبله لانتهاء الغاية .

وفي ذلك يقول ابن السبكي في « الإبهاج » [2] : « وأما من أنكره من المسلمين فهو معترف بمخالفة شرع من قبلنا لشرعنا في كثير من الأحكام ، ولكنه يقول : إن شرع من قبلنا كان مغيا إلى غاية ظهوره

---

(١) « شرح المحلي على جمع الجوامع » (٨٨/٢) .
(٢) (٢٤٩/٢) .

عليه السلام ، وعند ظهوره ﷺ زال التعبد بشرع من قبله لانتهاء الغاية ، وليس ذلك من النسخ في شيء ، بل هو جار مجرى قوله تعالى ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ (١) ، وحينئذٍ لا يلزم منه إنكار نبوة محمد ﷺ » (٢)

وقال مثل ذلك في « رفع الحاجب » (٣)

وقال الجلال المحلي في « شرح جمع الجوامع » (٤) مؤكداً ذلك : « إذا لا يليق به إنكاره ، كيف وشريعة نبينا ﷺ ، مخالفة في كثير لشريعة من قبله ، فهي عنده مغياه إلى مجيء شريعته ﷺ ، وكذا كل منسوخ فيها مغيا عنده في علم الله تعالى إلى ورود ناسخه كالمغيا في اللفظ ، فنشأ من هنا تسمية النسخ تخصيصاً ، وصح أنه لم يخالف في وجوده أحد من المسلمين » (٥) .

فبان لك أن أبا مسلم لا ينكر النسخ بمعنى أن الحكم الثابت لا يرتفع ، بل بمعنى أنه ينتهي بنص دل على انتهائه ، وبهذا اتفق مع الجمهور فكان الخلاف في هذه المسألة لفظي . والله أعلم بالصواب وإليه المآب .

* * *

---

(١) سورة البقرة . آية (١٨٧) .

(٢) « الإبهاج » (٢/ ٢٤٩) .

(٣) (٢/ ورقة ١٣٢/ د) .

(٤) (٢/ ٨٨ - ٨٩) .

(٥) « شرح المحلي على جمع الجوامع » (٢/ ٨٨ - ٨٩)

المسألة الرابعة

هل الناسخ حقيقة هو الله أو هو الطريق ؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أن الناسخ حقيقة هو الله تعالى ، مجاز في الطريق .

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء [1] .

احتج هؤلاء بقوله تعالى : ﴿ **ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أو ننسها** ﴾ حيث إن الله تعالى أضاف النسخ إليه ، والأصل في ذلك الحقيقة ، ويطلق عليه سبحانه بأنه ناسخ ، والأصل في الإطلاق الحقيقة .

المذهب الثاني : أن الناسخ حقيقة هو طريق معرفته من نص أو غيره ، ذهب إلى ذلك كثير من المعتزلة [2] .

واحتج هؤلاء على ذلك بأن الطريق المعرِّف لارتفاع الحكم من الآية وخبر الرسول ﷺ وفعله وتقريره كل ذلك يُطلق عليه بأنه ناسخ ، والأصل في الإطلاق الحقيقة .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

هذ الخلاف لفظي .

---

(١) انظر : « التمهيد » لأبي الخطاب (٢/٣٣٦) ، « أصول ابن مفلح » (٣/٦٥٧) .
(٢) انظر : « التحبير شرح التحرير » (٢/١٣١٦) ، « المعتمد » (١/٣٩٦) .

ذهب إلى ذلك المرداوي في : « التحرير » وشرحه [1] .

وهو الصحيح : لاتفاق الفريقين على أن الأحكام كلها من الله تعالى سواء كانت ناسخة أو منسوخة .

فالمعتزلة يقرون بأن الناسخ هو الله حقيقة ، وإنما قالوا بأن الناسخ هو الطريق المعرف لارتفاع الحكم من الآية أو الحديث وأطلقوا على ذلك بأنه ناسخ من باب المجاز .

ويدل على ذلك قولهم : « إنه يُطلق على الطريق المعرف لارتفاع الحكم . . » فهم مُقِرّون بأن هذا الطريق يعرفنا بالناسخ فقط ، وليس هو الذي ينسخ حقيقة ، وإنما الناسخ الحقيقي هو الله تعالى ، وهذا ما يقوله الجمهور .

والجمهور يقرون بأن هناك طرقاً لمعرفة ارتفاع الحكم من آية أو حديث ، وهذه الطرق دالة على أن الله هو الناسخ الحقيقي ، فيكون الخلاف بين الفريقين لفظياً، والله أعلم بالصواب .

* * *

(1) (١٣١٦/٢) .

المسألة الخامسة

هل يجوز نسخ جميع التكاليف أو لا ؟

اتفق العلماء على أنه يستحيل أن يكلف الله أحداً بالنهى عن معرفته إلا على رأي من يقول بجواز تكليف ما لا يطاق ؛ وذلك لأن تكليفه بالنهي عن معرفته يستدعي العلم بنهيه ، والعلم بنهيه يستدعي العلم بذاته ، فإن من لا يعرف الباري تعالى يمتنع عليه أن يكون عالماً بنهيه .

فتحريم معرفته متوقف على معرفته ، وهو دور ممتنع ، وهذا لا نزاع فيه .

ولكن النزاع حاصل في هل يجوز نسخ وجوب معرفة الله - تعالى ؟ وشكر المنعم ، والعدل والصدق ، ونسخ تحريم الكذب ، والكفر ، والظلم ، وكذلك كل ما قيل بوجوبه لحسنه ، وتحريمه لقبحه في ذاته ، أو لا يجوز نسخ ذلك ؟ [1] .

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أنه يجوز نسخ تلك الأحكام .

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء [2] .

وحجة هؤلاء : أن تلك الأحكام من وجوب العدل ، وشكر المنعم

---

(١) انظر « الأحكام » للآمدي (٣/ ١٨٠) ، « الفوائد شرح الزوائد » (ص/ ٥٩١) .

(٢) انظر : « المستصفى » (١/ ١٢٢) ، « المسودة » (ص/ ٢٠٠) ، « الإحكام » للآمدي (٣/ ١٨٠) .

وتحريم الظلم والكذب وما شابه ذلك أحكام شرعية ، وإذا كانت أحكاماً شرعية فلا مانع من دخول النسخ عليها شأنها في ذلك شأن سائر الأحكام والتكاليف . ولا فرق .

المذهب الثاني : أنه يمتنع نسخ تلك الأحكام .

أي : لا ينسخ وجوب العدل ، وتحريم الظلم والكذب .

ذهب إلى ذلك المعتزلة (١) .

حجتهم على ذلك : أن الله تعالى لا يوجب إلا ما اقتضى العقل حسنه ، ولا يحرم إلا ما اقتضى العقل قبحه ، وذلك لأن الأفعال لها صفات نفسية ، وذاتية تقتضي حسنها وقبحها ، فلا يمكن نسخها ، وتبديلها وتغييرها ؛ لأن العبادات مصالح فلا يجوز رفعها .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

يظهر لي - والله أعلم - أن الخلاف في هذه المسألة لفظي لا ثمرة له ؛ لأن أصحاب المذهبين قد اتفقوا على أن النسخ جائز وواقع في أحكام الشريعة كلها ، وتكاليفها .

وأصحاب المذهب الثاني - وهم المعتزلة - لا ينكرون وقوع النسخ في أحكام الشريعة ، وإذا كان الأمر كذلك فيجوز عندهم نسخ كل حكم مهما كان .

---

(١) انظر : « المغني » لعبد الجبار (١٧/ ١٤١) ، « المستصفى » (١/ ١٢٢) ، « المسودة » (ص/ ٢٠٠) ، « المعتمد » (١/ ١٦٩ ، ٣٦٨) .

واتفق أصحاب المذهبين على أن النسخ لا يدخل فيما اتفقت عليه الشرائع كأصول العبادات والتوحيد .

واتفقوا أيضاً على بقاء الشريعة الإسلامية إلى قيام الساعة .

إذن أصحاب المذهبين قد اتفقوا - في قرارة أنفسهم - على عدم جواز وقوع نسخ العدل والصدق بالظلم والكذب في الشريعة ، وإن وقع الخلاف ظاهراً فهو مجرد خلاف في عبارة ولفظ ، فيكون الخلاف لفظياً ، والله أعلم بالصواب .

* * *

المسألة السادسة

هل يجوز النسخ بالإجماع ؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أن الإجماع لا يكون ناسخاً .

ذهب إلى ذلك الجمهور (١) محتجين بأن الإجماع إنما يكون حجة بعد عهد رسول الله ﷺ والنسخ إنما يكون في زمن رسول الله ﷺ فاستحال اجتماعهما .

المذهب الثاني : يجوز أن يكون الإجماع ناسخاً .

وهو مذهب بعض المعتزلة (٢) محتجين بأن الإجماع دليل من أدلة الشرع القطعية فجاز النسخ به كالقرآن والسنة المتواترة .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

إن الخلاف هنا خلاف لفظي ، بيان ذلك :

أن الإجماع لا ينعقد إلا بعد وفاة النبي ﷺ ؛ لأنه ما دام الرسول ﷺ موجوداً فالعبرة بقوله وفعله وتقريره ، ولا حجة معه لأحد - مهما

---

(١) انظر : « المستصفى » (١/ ٨١) ، « المحصول » (١/ ٣/ ٥٣١) ، « الإحكام » للآمدي (٣/ ٢٢٦) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص/ ٣١٤) ، « العدة » (٣/ ٨٢٦) ، «إتحاف ذوي البصائر » (٢/ ٥٤٦) .

(٢) انظر المراجع السابقة

كان - ولا يعتبر للأمة إجماع معه ؛ والسبب في ذلك : أنه إن وافق الإجماع ثبت الحكم بالسنة ، وإن خالفه كان الإجماع باطلاً وإذا كان لا ينعقد إلا بعد وفاته ﷺ علم أن بوفاته ينقطع الوحي والتشريع ، والنسخ تشريع فلا يحصل بعدها نسخ أصلاً .

وهذ يوافق عليه أصحاب المذهب الثاني ، فلم يبق إلا أن نحمل كلامهم - وهو : النسخ بالإجماع - على أن مرادهم : النسخ بالدليل الذي هو مستند الإجماع ، وبهذا يكون الخلاف لفظياً والله أعلم بالصواب .

* * *

المسألة السابعة

إذا بلغ الناسخ النبي ﷺ ولم يبلغ بعض الأمة فهل يثبت في حق من لم يبلغهم ذلك الناسخ ؟

اتفق العلماء على أن الناسخ إذا كان مع جبريل - عليه السلام - ولم ينزل به إلى النبي ﷺ لا يثبت له الحكم في حق المكلفين ، بل هم على ما كانوا عليه من التكليف بالحكم الأول قبل إلقاءه الناسخ إلى جبريل عليه السلام .

ولكن إذا ورد الناسخ إلى النبي ﷺ ولم يبلغ الأمة هل يتحقق بذلك النسخ في حقهم أو لا ؟

أو تقول : إذا بلغ الناسخ النبي ﷺ ولم يبلغ بعض الأمة فهل يثبت في حق من لم يبلغهم ذلك الناسخ ؟

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أنه لا يكون نسخاً في حقهم ، أي : أن النسخ لا يثبت في حقهم ما لم يبلغهم .

ذهب إلى ذلك إمام الحرمين في « البرهان » [١] ، والغزالي في « المستصفى » [٢] ،

---

(١) (٢/١٣١٣) .
(٢) (١/١٢٠) .

وابن الحاجب في « المنتهى »[1] ، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد[2] ، وغيرهم[3] .

استدل أصحاب هذه المذهب بأدلة ، ومنها :

الدليل الأول : ما رواه ابن عمر - رضي الله عنهما - أنه قال : بينما الناس في صلاة الصبح بقباء إذ جاءهم آتٍ فقال : إن رسول الله قد أُنزِلَ عليه الليلة ، وقد أُمِر أن يستقبل الكعبةَ فاستقبلوها ، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة .

وجه الاستدلال : أن أهل قباء اعتدوا بما مضى في صلاة الصبح ، فلم يقضوها ، ولو كان النسخ ثبت في حقهم لأمروا بالقضاء ، فلما لم يُؤْمَرُوا بالقضاء دل على أن النسخ لم يكن ثبت في حقهم .

الدليل الثاني : أن الخطاب الناسخ غير لازم للمكلف قبل تبليغه به لا نصاً ولا حكماً ، أما النص فقوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نبعث رسولاً ﴾ .

أما الحكم : فهو أن المكلف لو فعل العبادة التيْ ورد بها الناسخ على وجهها قبل بلوغه بالناسخ لكان آثماً عاصياً غير خارج به عن العهدة ، كما لو صلى إلى الكعبة قبل بلوغ النسخ إليه ، ولو كان مخاطباً بذلك لخرج به عن العهدة ولما كان عاصياً بفعل ما خوطب به .

---

(١) « منتهى الوصول والأمل » (ص/ ١٢٠) .

(٢) انظر « العدة » (٣/ ٨٦٣) ، « المسودة » (ص/ ٢٢٣) ، « القواعد والفوائد الأصولية » (ص/ ١٥٦) .

(٣) انظر : « الإحكام » للآمدي (٣/ ١٦٨) ، « التبصرة » (ص/ ٢٨٢) ، « اللمع » (ص/ ٣٥) ، « سلاسل الذهب » (ص/ ٢٩٧) ، « البحر المحيط » (٤/ ٨٣) ، «الفوائد السنية » (٢/ ٧٤٣) .

المذهب الثاني : أنه يكون نسخاً في حق من لم يبلغه .

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية [1] .

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة ، منها :

الدليل الأول : أنه لا يمتنع شرعاً أن يسقط حكم الخطاب بما لم يعلمه فمثلاً : لو وكل وكيلاً في بيع سلعة ثم عزل الموكل ذلك الوكيل فإنه ينعزل ، وإن لم يعلم بذلك العزل ، فإن باع السلعة بطل بيعه ، ويبطل أي تصرف من الوكيل بعد عزل الموكل له ، وإن لم يعلم الوكيل بذلك ، فكذا الناسخ يبطل المنسوخ وإن لم يعلم المكلف .

الدليل الثاني : أن النسخ إسقاط فلا يُعتبر فيه رضى من يسقط عنه ، فلا يعتبر فيه علمه كالطلاق والعتاق والإيلاء .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف الجاري بين أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون : لا يكون نسخاً في حق من لم يبلغه - وأصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون : يكون نسخاً في حقهم - قد اختلف فيه على قولين :

القول الأول : إن الخلاف معنوي له أثر .

ذهب إلى ذلك البرماوي في « الفوائد السنية » [2] ، والإسنوي في «التمهيد » [3] ، وغيرهما [4] .

---

(١) انظر : « الإحكام » للآمدي (٣/ ١٦٨) ، « التبصرة » (ص/ ٢٨٢) ، « الآيات البينات » (٣/ ١٥٩) ، « اللمع » (ص/ ٣٥) ، « إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر » (٢/ ٥٠٥) ، « تشنيف المسامع » (١/ ١١٠٦) ، « سلاسل الذهب » (ص/ ٢٩٧) .

(٢) (٢/ ٧٤٧) .

(٣) (ص/ ٤٣٥)

(٤) انظر « البحر المحيط » (٤/ ٨١) ، « الفوائد شرح الزوائد » (٢/ ٦٠٥) .

وبيّن أصحاب هذا المذهب أن هذا الخلاف قد ظهر أثره في بعض المسائل الفرعية ، ومنها :

أولاً : أن القضاء هل يلزم من لم يبلغه الناسخ بعد ما بلغه وتداركه أو لا ؟ ، وينبغي التغاير على أن القضاء هل يجب بالأمر الأول أو بأمر جديد ؟ [1] .

ثانياً : لو قتل من لم تبلغه دعوة نبينا ﷺ ، وكان على دين نبي لا يعتد به فهل يجب عليه القصاص أو لا ؟ .

اختلف العلماء في ذلك ، والخلاف مبني على الخلاف في هذه القاعدة ، فمن ذهب إلى المذهب الأول : لا يجب عليه القصاص ؛ لأنه لم تبلغه تلك العقوبة ، ومن ذهب إلى المذهب الثاني : فإنه يجب عليه القصاص [2] .

القول الثاني : أن الخلاف لفظي لا أثر له .

ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني في « مختصر التقريب » حيث قال فيه - يعنى في هذا الخلاف - : « وهو راجع إلى اختلاف في عبارة » [3] ، وقال - في موضع آخرُ - : « وهو خلاف لفظي » [4] ، وتابعه على ذلك - وهو أن الخلاف لفظي - إمام الحرمين في « البرهان » [5] . حيث قال فيه : « وعندنا أن المسألة إذا حقق تصويرها لم يبق فيها خلاف » [6] ، وهذا هو الصحيح عندي .

---

(١) انظر : « البحر المحيط » (٤/ ٨١ ، ٨٤) .
(٢) انظر : « التمهيد في تخريج الفروع على الأصول » (ص/ ٤٣٥ - ٤٣٦) .
(٣) نقله عنه البرماوي في « الفوائد السنية » (٢/ ٧٤٧) .
(٤) نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٤/ ٨٤) .
(٥) (٢/ ١٣٦٢) .
(٦) « البرهان » (٢/ ١٣١٢ - ١٣١٣) .

والدليل على أن الخلاف لفظي هو : أن الخلاف راجع إلى المراد والمقصد من ثبوت النسخ في حق من لم يبلغه الناسخ .

فإن أريد بثبوت النسخ في حق من لم يبلغه الخبر : أنه يجب عليه الأخذ بحكم الناسخ قبل العلم به ، فهو إلزام بالمحال ، وتكليف بما لا يطاق ، وهو مستحيل عند أصحاب المذهبين .

وإن أريد : أنه إذا بلغه الخبر يلزمه تدارك ما مضى فهذا مما لا امتناع فيه .

هذا ما ذكره إمام الحرمين في « البرهان » [(١)] ، ثم قال : « وإذا رُدَّت المذاهب المطلقة في النفي والإثبات إلى هذا التفصيل لم يبق للخلاف تحصيل » [(٢)] أ هـ ، وهو الصواب ، والله أعلم .

وأما ذكره أصحاب القول الأول من مسائل فهي مفترضة ومتكلفة .

* * *

---

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق .

المطلب الرابع
في
مسائل الخلاف المتعلقة بدليل الإجماع

وفيه تمهيد ، ومسألة واحدة .

أما **التمهيد** : فهو في بيان حقيقة الإجماع .

أما **المسألة** : فهي في دخول العوام في الإجماع .

التمهيد

في

بيان حقيقة الإجماع

الإجماع لغة : يطلق على إطلاقين :

الإطلاق الأول : يُطلق ويراد به الاتفاق ، يقال : « أجمعوا على شيء » إذا اتفقوا عليه .

الإطلاق الثاني : يُطلق ويُراد به : العزم على الشيء ومنه قوله تعالى: ﴿ **فأجمعوا أمركم وشركاءكم** ﴾ أي : اعزموا [1] .

والظاهر : أن الإطلاقين يرجعان إلى معنى واحد وهو : تضام الشيء وذلك أن الاتفاق فيه معنى التضام بين الآراء ، والعزم على الشيء يقتضي اجتماع الهمم وانضمام بعضها إلى بعض .

والمراد بالإجماع في اصطلاح الأصوليين هو : اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على أمر من الأمور [2] .

ولم أجد في الإجماع إلا مسألة خلافية واحدة تخص موضوع بحثي ، وهي :

---

(١) انظر : « معجم مقاييس اللغة » (١/ ٤٧٩) ، « القاموس المحيط » (٣/ ١٥) .

(٢) انظر في تعريف الإجماع اصطلاحا : « التمهيد » لأبي الخطاب (٣/ ٢٢٤) ، «الإحكام» للآمدي (١/ ١٩٦) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص٣٢٢) ، « شرح اللمع» (٢/ ٦٦٥) ، « إحكام الفصول » (ص٤٣٥) ، « المحصول » (٢/ ١/ ٢٠) .

دخول العوام في الإجماع

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أنه لا عبرة بقول العوام في الإجماع ، وأنه لا يعتد بخلافهم، ولا وفاقهم وهذا مذهب جمهور العلماء [١] وذلك نظراً لفقدهم آلة الاجتهاد والنظر فهم كالصبيان ، ومن في حكمهم .

وأيضاً : فإن قول العامي في الدين من غير دليل خطأ مقطوع به ، والمقطوع بخطئه لا تأثير له .

المذهب الثاني : أنه يعتد بقول العوام في الإجماع .

اختار هذا القاضي أبو بكر الباقلاني [٢] ، وذلك لأن قول الأمة إنما كان حجة ؛ نظراً لعصمتها عن الخطأ بما دلت عليه الدلائل السمعية من قبل ، ولا يمنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة ، وإذا كان كذلك ، فلا يلزمُ أن تكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض ؛ لأن الحكم الثابت للجملة لا يلزم أن يكون ثابتاً للأفراد .

* * *

---

(١) انظر : « الإحكام » للآمدي (١/ ٢٢٦) ، « البرهان » (١/ ٦٨٤) ، « المستصفى » (١/ ١٨٢) ، « التبصرة » (ص/ ٣٧١) ، « العدة » (٤/ ١١٣٣) ، « بيان المختصر » (١/ ٥٤٧) .

(٢) انظر « الإحكام » للآمدي (١/ ٢٢٦) ، والمراجع السابقة .

بيان نوع هذا الخلاف

لقد ذهب بعض العلماء إلى أن الخلاف لفظي لا أثر له في منع انعقاد الإجماع في حالة فرض مخالفة العوام .

ولقد نص على ذلك القاضي نفسه في « مختصر التقريب » قائلاً : « الاعتبار في الإجماع بعلماء الأمة حتى لو خالف واحد من العوام ما عليه العلماء لم يكترث بخلافه ، وهذا ثابت اتفاقاً وإطباقاً ؛ إذ لو قلنا إن خلاف العوام يقدح في الإجماع مع أن قولهم ليس إلا عن جهل أفضى هذا إلى اعتبار خلاف من يعلم أنه قال عن غير أصل على أن الأمة اجتمعت علماؤها وعوامها على أن خلاف العوام لا يعتبر به ، وقد مرَّ على هذا الإجماع عصر فثبت بما قلناه أنه لا يعتبر بخلاف العوام »[1] .

فهنا نص القاضي على أن مخالفة العوام في الإجماع لا تعتبر ، لكن هناك سؤالاً يطرح نفسه هنا وهو : أنه لماذا نسب الأصوليون إلى القاضي : اعتبار العوام في انعقاد الإجماع ، مع أنه هنا يصرح بأنه لا يعتبرهم ؟

أجاب تاج الدين ابن السبكي [2] عن ذلك - وذكر أن في كلام القاضي ما يدل عليه فذكر خلاصة القول في ذلك - : أنه إذا أجمع المجتهدون على حكم من الأحكام الشرعية التي لا يحصل فيها اتفاق العامة والخاصة ، أي : التي لا يدركها إلا المجتهدون فهل يعتبر قول العوام فيها ؟

---

(١) نقل ذلك عنه تاج الدين ابن السبكي في « الإبهاج » (٢/ ٣٨٣ - ٣٨٤) .
(٢) في « الإبهاج » (٢/ ٣٨٤ - ٣٨٥) .

نقل ابن السبكي في « الإبهاج »[1] ، والزركشي في « البحر المحيط »[2] ، عن القاضي أبي بكر أنه حكى فيها خلافاً بين أصحابه ؛ حيث قال بعضهم : إن العوام يدخلون فيها ، وقال آخرون : بعدم إدخالهم ، وذكر أدلة كل فريق ، ثم ذكر - أعني القاضي أبا بكر - خاتمة لذلك قائلاً : « واعلم أن هذا اختلاف يهون أمره ، ويؤول إلى عبارة مخصوصة ، والجملة فيه : أنا إذا أدرجنا العوام في حكم الإجماع فيطلق القول بإجماع الأمة ، وإن لم ندرجهم بإجماع الأمة ، أو بدر من بعض طوائف العوام خلاف فلا يطلق القول بإجماع الأمة ، فإن العوام معظم الأمة وكثيرها بل أجمع علماء الأمة »[3] .

فهذا يبين أن الخلاف في هذه المسألة لفظي يرجع إلى أنه عند القول باعتبارهم فلا نقول : أجمعت الأمة ، وإنما نقول : « أجمع علماء هذه الأمة » أو نقول : « أجمع مجتهدو هذه الأمة » .

قلت : الحق أن الخلاف معنوي ؛ حيث أثر هذا الخلاف في مسألتين في أصول الفقه هما :

أولاً : أن هذا الخلاف قد أثر في مسألة : « هل فقدان أهلية الاجتهاد تخل بأهلية الإجماع ؟ » اختلف في ذلك ، والخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف في اعتبار العوام أو عدم اعتبارهم في الإجماع .

فمن قال : إن العوام لا يُعتدُّ بقولهم في الإجماع ولا يُعتبر - وهم

---

(١) (٢/ ٣٨٤ - ٣٨٥) .

(٢) (٤/ ٤٦٣) .

(٣) نقل ذلك ابن السبكي في « الإبهاج » (٢/ ٣٨٤ - ٣٨٥) ، والزركشي في «سلاسل الذهب » (ص/ ٣٤٣) ، و« البحر المحيط » (٤/ ٤٦٣) .

أصحاب المذهب الأول - قالوا : إن فقدان أهلية الاجتهاد تخل بالإجماع .

ومن قال : إن العوام يُعتد بقولهم في الإجماع ويعتبر - وهم أصحاب المذهب الثانى - قالوا : إن فقدان أهلية الاجتهاد لا تخل بأهلية الإجماع .

ثانياً : إن هذا الخلاف قد أثَّر في مسألة : « قول الواحد إذا لم يكن في العصر سواه هل يكون إجماعاً ؟ » اختلف في ذلك ، والخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف في مسألة اعتبار العوام وعدم اعتبارهم في الإجماع .

فمن قال : إن العوام يُعتدُّ بقولهم في الإجماع ويعتبر - وهم أصحاب المذهب الثاني - قالوا : إذا لم يوجد في العصر إلا مجتهد واحد فهم داخلون معه فيكون إجماعاً وإلا : فلا ؛ لأن الإجماع لا يصدق إلا من اثنين فصاعداً .

أما ما ذكره أصحاب القول الأول - وهو : أن الخلاف لفظي - فلا يُسلم لهم وذلك لأنهم نظروا إلى أنه لا يؤثر في الفروع الفقهية ونحن معهم في ذلك ، ولكن هذا الخلاف قد أثر في مسائل من أصول الفقه كما بينت فيكون معنوياً ، والله أعلم .

* * *

المطلب الخامس

في

مسائل الخلاف المتعلقة بدليل القياس

وفيه تمهيد وست عشرة مسألة :

أما **التمهيد** : فهو في حقيقة القياس .

أما المسائل فهي :

المسألة الأولى : هل يسمى القياس ديناً ؟

المسألة الثانية : هل التنصيص على العلة أمر بالقياس ؟

المسألة الثالثة : هل التنصيص على العلة يوجب الإلحاق عن طريق اللفظ والعموم ، أو عن طريق القياس ؟

المسألة الرابعة : المراد بالأصل .

المسألة الخامسة : حكم الأصل هل هو ثابت بالنص أو بالعلة ؟

المسألة السادسة : إذا ذكر الوصف صريحاً ، والحكم مستنبطاً ، أو العكس فهل هو من باب الإيماء إلى العلة ؟

المسألة السابعة : الخلاف في تعريف الطرد .

المسألة الثامنة : إثبات العلة بالطرد .

المسألة التاسعة : الدوران هل يفيد العلية أو لا ؟

المسألة العاشرة : العلة المناسبة هل تنخرم بمفسدة راجحة أو مساوية؟

المسألة الحادية عشرة : هل يجوز التعليل بالوصف المركب ؟

المسألة الثانية عشرة : الخلاف في التعليل بالعلة القاصرة .

المسألة الثالثة عشرة : تخصيص العلة أو النقض .

المسألة الرابعة عشرة : التعليل بأكثر من علة .

المسألة الخامسة عشرة : تعليل أصول العبادات ، وجريان القياس في فروعها.

المسألة السادسة عشرة : القياس في الأسباب ، والشروط ، والموانع.

* * *

التمهيد

في حقيقة القياس

القياس لغة يطلق على إطلاقين :

الإطلاق الأول : أن القياس هو : التقدير ، ومنه قولهم : « قست الثوب بالذراع » إذا قدرته به .

والإطلاق الثاني : أن القياس هو : المساواة ، ومنه قولهم : « فلان لا يقاس بفلان » أي : لا يساوى به [1] .

وقد ورد ذلك عن العرب ، لذلك اختلف هل يطلق القياس لغة على التقدير حقيقة ، ويطلق على المساواة مجازاً ، أو العكس ، أو يطلق عليهما بالاشتراك اللفظي ، أو يطلق عليهما بالاشتراك المعنوي ؟ - فيه مذاهب :

وقد رجحت في كتابي : « اتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر » [2] أن القياس مشترك اشتراكاً معنوياً بين التقدير والمساواة ؛ وذلك لسلامته من المجاز ، ومن الاشتراك اللفظي الذين هما على خلاف الأصل .

---

(١) انظر : « الصحاح » (٢/ ٩٦٤) ، مادة « قاس » ، « القاموس المحيط » (٢/ ٢٤٤)، « لسان العرب » (٦/ ١٨٧) .

(٢) (٧/ ١٠) .

والقياس في الاصطلاح هو : إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت [1] .

وقيل : حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما [2] ، وقيل غير ذلك .

ولقد وجدت ست عشرة مسألة في دليل القياس تخص موضوع بحثي وهي :

* * *

---

(١) هذا تعريف البيضاوي في « المنهاج » (٢/ ٦٣٤) مع « شرح الأصفهاني » .

(٢) انظر : « الروضة » (٣/ ٧٩٧) ، «العدة » (١/ ١٧٤) ، « التمهيد » لأبي الخطاب (١/ ٢٤) ، « شفاء الغليل » (ص/ ١٨) .

المسألة الأولى

هل يُسمَّى القياس ديناً ؟

اختلف في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أن القياس يُسمى ديناً .

ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين قال ابن السبكى في « جمع الجوامع »[(١)] : « القياس دين » ، وقال أبو الخطاب في « التمهيد »[(٢)] : « أما من وصفه بأنه دين فلا شبهة فيه ؛ لأن ما تعبدنا الله - سبحانه - به فهو دين » ، وقال القاضي عبد الجبار في « المغني »[(٣)] : « القياس والاجتهاد من الدين » ، وقال أبو الحسين البصري في « المعتمد »[(٤)] : « وأما وصفه بأنه دين الله عز وجل فلا شبهة فيه ؛ إذ عني بذلك أنه ليس ببدعة » .

واحتج هؤلاء بقوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَار ﴾[(٥)] ؛ حيث إن الله - تعالى - أمرنا بالقياس ، وإذا أمرنا به فإنا نكون متعبدين به ، وإذا ثبت أن الله - تعالى - قد تعبدنا به فإنه يكون من الدين .

واحتجوا - أيضاً - بقولهم : إن من نزلت به حادثة ، وكان فيها

---

(١) (٢/ ٣٣٧) مع « شرح المحلي » وحاشية البناني .
(٢) (٣/ ٤٦٦) .
(٣) (١٧/ ٢٧٨) .
(٤) (٢/ ٢٤٤) .
(٥) سورة الحشر : الآية (٢) .

مجتهداً لنفسه ، وضاق عليه الوقت ، وجب عليه أن يقيس وينظر وإذا لم يضق عليه الوقت : استحب له ذلك ليعد الجواب لوقت الحاجة ، والواجب والمستحب من الدين ، فيصح - بذلك - أن يسمى القياس ديناً .

المذهب الثاني : أن القياس لا يُسمَّى ديناً ، ذهب إلى ذلك أبو الهذيل العلاف [1] .

واستدل لهذا بقوله : إن القياس لا يطلق عليه اسم الدين ، لأن اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر ، وكيف يسمى ديناً ، وهو فعل القائس ؟

أي : أن القياس من فعل المكلف - وهو القائس - ولا يصح أن يكون الدين من فعل المكلف ؛ إذ لو كان فعلاً للمكلف لم يعرف به الحكم .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف في هذه المسألة لفظي لا يترتب عليه أي أثر ، وذلك لاتفاق أصحاب المذهبين على حجية القياس ، وإنما الخلاف في تسمية القياس ديناً أو لا ؟

فأبو الهذيل لم يخالف في العمل بمقتضى القياس ، ولم يرد عنه أنه ينازع فيه، فالعمل بمقتضى القياس ثابت عنده ، وكذلك الجمهور .

---

(١) انظر : « المعتمد » (٢/ ٢٤٤) ، « التمهيد » (٣/ ٤٦٦) ، « المسودة » (ص/ ٣٧٠).

وإنما النزاع بين المذهبين جاء في تسمية ذلك ديناً أو لا ، فالجمهور سموه بذلك .

وأبو الهذيل منع من تسميته بذلك ، فالخلاف إنما هو في مجرد التسمية والاصطلاح ، أما المعنى فمتفق عليه ، فيكون الخلاف لفظياً ... والله أعلم بالصواب .

* * *

المسألة الثانية

هل التنصيص على العلة أمر بالقياس أو لا ؟

المراد من هذه المسألة : أن ينص الشارع على علة الحكم في محل ثم وجد المجتهد تلك العلة في محل آخر فهل يجب عليه أن يعدِّي الحكم إلى ذلك المحل الآخر الذي وجدت فيه العلة ؟ أو لا يجب ذلك عليه إلا بعد ورود ما يقتضي التعبد بالقياس قبل ذلك ؟

مثل ما لو قال الشارع : « حرمت السكر ؛ لأنه حلو » فهل ذلك يوجب تحريم كل حلو ، دون ورود دليل يدل على مشروعيته القياس ، أو أنه لا بد من ذلك الدليل ؟ (١) .

اختُلِف في ذلك على مذاهب ، من أهمها :

المذهب الأول : أن النص على العلة يُعتبرُ أمراً بالقياس ، أي : يُعدَّى الحكم إلى محل آخر ، سواء ورد ما يقتضي التعبُّد بالقياس ، أو لم يرد .

ذهب إلى ذلك كثير الأصوليين (٢) .

---

(١) انظر : « الإحكام » للآمدي (٤/ ٥٥) ، بيان المختصر (٢/ ١٦٦) ، « التمهيد» (٣/ ٤٢٨) .

(٢) انظر : « التبصرة » (ص/ ٤٣٦) ، « العدة » (٤/ ١٣٧٢) ، « التمهيد » (٣/ ٤٢٨)، « المسودة » (ص/ ٣٤٩) ، « سلاسل الذهب » (ص/ ٣٦٩) ، « مسلم الثبوت » (٢/ ٣١٦)، « التحبير شرح التحرير » (٢/ ٣٥٦) ، « شرح مختصر الروضة » (٣/ ٣٤٦) ، « مسائل الخلاف » (ص/ ٣٠٧) .

ولقد احتجوا على ذلك بأدلة ، منها :

الأول : أن ذكر العلة مع الحكم يفيد تعميمه في محال وجودها ؛ لأنه المتبادر إلى الفهم من هذا النحو من القرآن كقول الطبيب : « لا تأكل الأهليلج لأنه مسهل » يفهم منه النهي عن أكل كل مسهل مطلقاً من غير نظر وفكر ، ولا يحتاج في الفهم إلى المعرفة بشرع القياس .

الدليل الثاني : أنه لو لم يجز القياس على العلة المنصوص عليها ، وإثبات الحكم في كل موضع وجدت فيه العلة ، لم يفد ذكر التعليل شيئاً ، وصار ذلك لغواً ، وكلام الشارع منزه عن ذلك .

المذهب الثاني : أن النص على علة الحكم لا يعتبر أمراً بالقياس ، وعلى هذا لا يجوز إجراء العلة في كل موضع وجدت فيه قبل ورود التعبد بالقياس .

ذهب إلى ذلك أكثر الأصوليين من الشافعية كالغزالي في « المستصفى » [١] ، والآمدي في « الإحكام » [٢] ، والإمام الرازي في « المحصول » [٣] ، وبعض الحنابلة كابن قدامة في « الروضة » [٤] ، ونسبه ابن السبكي في « الإبهاج » [٤] إلى المحققين .

واحتج هؤلاء بقولهم : إن الشارع لو قال : « حرمت الخمر ؛ لأنه مسكر » ولم يرد التعبد بالقياس ، أي : لم يرد التعبد بإثبات التحريم بالمسكر في غير الخمر ، فالقضاء بالتحريم في غير الخمر كالنبيذ إما أن

---

(١) (٢/ ٢٧٢) .
(٢) (٤/ ٥٦) .
(٣) (٣/ ٨٣١) .
(٤) (٣/ ٢١) .

يكون ذلك ؛ لأن اللفظ اقتضى بعمومه تحريم كل مسكر ، وأن قوله : « حرمت الخمر ؛ لأنه مسكر » نازل منزلة قوله : « حرمت كل مسكر » ، وأما لوجود العلة .

وإما لوجود العلة في غير الخمر ؛ ولا ثالث لهما .

والاحتمالان ممتنعان ، بيان ذلك :

أما الأول - وهو : أن يكون اللفظ اقتضى بعمومه تحريم كل مسكر - فهو ممتنع ؛ لأن قوله : « حرمت الخمر ؛ لأنه مسكر » لا دلالة له من جهة اللغة على تحريم كل مسكر كدلالة قوله : « حرمت كل مسكر » ، ولهذا فإنه لو قال «أعتقت عبيدي السود » أعتق كل عبد أسود له .

لكن لو قال : « أعتقت سالماً ؛ لسواده » فإنه لا يعتق كل عبد له أسود ، وإن كان أشد سواداً من سالم .

وإن كان الثاني - وهو : وجود العلة في غير الخمر - فهو ممتنع أيضاً ؛ لأمرين :

الأمر الأول : أنه لو كان وجود ما نص على عليته كافياً في إثبات الحكم أينما وجدت العلة دون التعبد بالقياس للزم من قوله : أعتقت سالماً لسواده : عتق غانم إذا كان مشاركاً له في السواد . وهذا ممتنع .

الأمر الثاني : أنه يحتمل : أن تحريم الخمر خاص به لا يتعدَّاه ، أي : أن علة التحريم هي : « إسكار الخمر » لما علم الله فيه من المفسدة الخاصة به التي لا وجود لها في غير الخمر .

ويحتمل أن يكون ما وقع التنصيص عليه هو عموم الإسكار وإذا احتمل هذا ، واحتمل هذا فالتعدية تكون ممتنعة [١] .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف في هذه المسألة لفظي ، لا ثمرة له ؛ لأن الخلاف لم يتوارد على محل واحد - كما قال المطيعى في « سلم الوصول » [٢] ، حيث إن ما أثبته كل فريق لا ينفيه الآخر ، وما نفاه كل فريق لا يثبته الفريق الآخر .

فأحد المذهبين يفرض الكلام في استقلال التنصيص على العلة بالوجوب بدون ضميمة شيء آخر .

والمذهب الآخر يفرضه في عدم استقلال التنصيص على العلة بالوجوب ، وأنه لا بد أن ينضم إلى ذلك كون العلة مناسبة ، وهذا يقتضي أن النفي والإثبات في هذا الخلاف لم يتوارد على شيء واحد ، فكان الخلاف لفظياً ، والله أعلم بالصواب .

تنبيه : هذه المسألة مفروضة فيما إذا لم يرد التعبد بالقياس ، فلما ورد التعبد بالقياس بالأدلة العقلية ، والنقلية ، تصبح هذه المسألة قليلة الجدوى لا نصيب لها من الواقع ، وبخاصة بالنظر إلى المجتهد الذي يبحث في الأدلة التفصيلية وما تدل عليه من الأحكام ، فإذا كان دليل وجوب العمل بالقياس ثابتاً عنده ، وقد نص الشارع على العلة فمما لا شك فيه أنه يجب عليه العمل به بعد توفر أركانه وشروط كل ركن ،

---

(١) « الإحكام » للآمدي (٤/٥٦) - ببعض التصرف اليسير .
(٢) (٤/٢٤) .

وبذلك لا يوجد تنصيص على العلة لم ينضم إليه دليل يدل على التعبد ، فتكون هذه المسألة فرضية قصد الأصوليون منها الجدل والمناظرة [1] .

* * *

(١) انظر : « أصول الفقه » لأبي النور زهير (٢٥٨/٤) ، « سلم الوصول » (٢٢/٤ ، ٢٥) .

المسألة الثالثة

هل التنصيص على العلة يوجب الإلحاق عن طريق اللفظ والعموم أو عن طريق القياس ؟

أصحاب المذهب الأول في المسألة السابقة - وهم القائلون : إن النص على العلة يعتبر أمراً بالقياس ، فيجب الإلحاق - اختلفوا - فيما بينهم - فيما إذا نص الشارع على علة الحكم في محل ، فقال مثلاً : « حرمت الخمر ؛ لشدته » ، ثم وجد المجتهد تلك العلة في محل آخر كالنبيذ ، فقام بإلحاق النبيذ بالخمر ، فهل هذا الإلحاق كان بسبب اللفظ والعموم ، أو كان بطريق القياس ؟

على مذهبين :

المذهب الأول : أن العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم ، لا بطريق القياس ، وهو مذهب النظَّام [(1)] .

ولقد احتج لهذا المذهب بأنه لا فرق في اللغة بين قوله : « حرمت الخمرة ؛ لشدتها » ، وبين قوله : « حرمت كل مشتد » . فإن العبارتين بمعنى واحد ، فإن النبيذ يدخل مع المشتدات كما دخل الخمر .

المذهب الثاني : أن العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق عن طريق القياس فقط وهذا مذهب الجمهور [(2)] .

---

(١) انظر : « المستصفى » (٢/ ٢٧٢) ، « أصول الجصاص » (ص/ ١٤١) ، « المعتمد » (٢/ ٧٥٣) .

(٢) انظر ما سبق من المراجع ، و : « الإحكام » للآمدي (٤/ ٤٧) ، « التبصرة » (ص/ ٤٣٦) ، « فواتح الرحموت » (٢/ ٣١٦) .

واحتج لهذا بأننا لو نظرنا نظرة لغوية مجردة في قوله : « حرمت الخمرة ؛ لشدتها » ، فإنه لا يتناول إلا تحريمها خاصة ، ولو لم يرد التعبد بالقياس لاقتصرنا على ذلك ، ولما ألحقنا به النبيذ وكل مشتد ، ولكن ألحقنا بالخمر النبيذ بسبب ورود التعبد بالقياس فقط .

* * *

بيان نوع الخلاف في هذه المسألة

لما كنت أشرح هذه المسألة لطلاب العلم في كلية الشريعة بالرياض، وبعض الحلقات العلمية في المساجد وكانوا يعتقدون أن الخلاف لفظي ؛ نظراً لاتفاق أصحاب المذهبين على تحريم النبيذ ، ولكن اختلف النظَّام والجمهور في الطريق الذي توصل به كل فريق إلى هذا الحكم .

فكنت أقول لهم - وهو الذي أقوله الآن - : إن الخلاف في هذه المسألة يمكن أن يكون خلافاً لفظياً إذا نظرنا إلى الاتفاق على الحكم ، وإلى أن الدلالة ظنية ، بيان ذلك :

أن أصحاب المذهبين اتفقوا على تحريم النبيذ ، واختلفوا في طريق الوصول إليه ، فالنظَّام توصل إليه عن طريق اللفظ والعموم ، فهو يريد أنه لما قال الشارع: « حرمت الخمر ؛ لشدته » أن المحرم جميع المشتدات ، والنبيذ من المشتدات ، إذن هو محرم كالخمر ولا فرق .

أما أصحاب المذهب الثاني - وهم الجمهور - فقد توصلوا إلى تحريم النبيذ عن طريق القياس ، وقالوا : إن النبيذ يلحق بالخمر بجامع الإسكار ، ولو لم يرد التعبد بالقياس لما حرم النبيذ .

كذلك لو نظرنا إلى الدلالة فإنا نقول : إن أصحاب المذهبين قد اتفقوا على أن تحريم النبيذ ثبت عن طريق دليل ظني .

فالنظام ثبت لديه تحريم النبيذ عن طريق العموم ، ودلالة العموم عنده ظنية .

والجمهور ثبت لديهم تحريم النبيذ عن طريق القياس ، ودلالة القياس ظنية - كما هو معروف .

ولكن الحق : أن الخلاف معنوي ؛ لأن النظام قصد من كلامه - وهو : أن العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم - : أن تحريم النبيذ ثبت عن طريق اللفظ والنص .

والفرق بين ما ثبت عن طريق النص ، وما ثبت عن طريق القياس من وجهين :

الوجه الأول : أن الحكم الثابت عن طريق عموم النص أقوى من الحكم الثابت عن طريق القياس .

الوجه الثاني : أن الحكم الثابت عن طريق النص ينسخ ، ويُنسخ به ، أما الحكم الثابت عن طريق القياس فلا ينسخ ولا ينسخ به ، لأنه ثبت عن طريق الاجتهاد ، والنسخ لا يكون بالاجتهاد ، كما بيِّن في باب النسخ .

هذا ما بان لي والله أعلم بالصواب .

* * *

المسألة الرابعة
المراد بالأصل

معروف أن القياس يتكون من أربعة أركان : « الأصل » ، و« الفرع » ، و«العلة » ، و« الحكم » .

والأصل في الاصطلاح يُطلق على إطلاقات من أهمها :

الأول : يُطلق الأصل على الدليل ، يقال : « أصل هذه المسألة الكتاب والسنة » أي : دليلها .

الثاني : يُطلق على الرجحان ، ومنه قولهم : « الأصل في الكلام الحقيقة » أي : الراجح عند السامع هو الحقيقة دون المجاز .

الثالث : يُطلق على القاعدة المستمرة كقولهم : « أكل الميتة على خلاف الأصل» أي : على خلاف الحالة المستمرة .

الرابع : يُطلق الأصل على المقاس عليه ، وهو ما يقابل الفرع في باب القياس.

وقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب :

المذهب الأول : أن الأصل هو : محل الحكم المشبه به ؛ لأن الأصل هو ما كان حكم الفرع مقتبساً منه ، ومردوداً إليه ، وهذا إنما يتحقق في محل الحكم المقيس عليه ، أو المشبه به ، فإذا قسنا النبيذ على الخمر يكون الأصل هو : الخمر .

ذهب إلى ذلك الفقهاء ، وكثير من المتكلمين [١] .

المذهب الثاني : أن الأصل هو دليل الحكم ، أي : نفس الدليل الدال على حكم الواقعة ، فيكون الأصل في المثال السابق هو نفس النص الدال على تحريم الخمر ؛ حيث أنه هو الذى بنى عليه التحريم .

ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين [٢] .

المذهب الثالث : أن الأصل هو الحكم الثابت في المحل ، وهو : التحريم في المثال السابق ؛ لأن الأصل هو ما ابتنى عليه غيره ، وكان العلم به موصلاً إلى العلم ، أو الظن بغيره ، وهذه الخاصية موجودة في الحكم ، لا في غيره ؛ لأن حكم الفرع لا يتفرع على المحل ، وكذلك فقد يؤخذ الحكم عن دليل عقلي ، أو مما هو معروف بالضرورة ، فيقاس عليه ، ويتفرع منه حكم الفرع .

ذهب إلى ذلك الرازي في « المحصول » [٣] ، والأرموي في « التحصيل » [٤] .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف في هذه المسألة لفظي كما قال ذلك الآمدي في

---

(١) انظر : « الإحكام » للآمدي (٣/ ١٩٢) ، « الفوائد السنية شرح الألفية » (٢/ ٧٥٨) .

(٢) انظر : « البحر المحيط » (٥/ ٧٥) ، « الفوائد السنية » (٢/ ٧٥٨) ، « الغيث الهامع» (ص/ ١٦٢) ، « المعتمد » (٢/ ٧٠٠) ، و« الواضح » (٢/ ٨٢٠) .

(٣) (٢/ ٢/ ٢٥) .

(٤) (٢/ ١٥٧) .

« الإحكام »[1] ، وابن برهان في « الوصول إلى الأصول »[2] ، وابن العراقي في « الغيث الهامع »[3] ، وابن قاضي الجبل[4] ، وصفي الدين الهندي في « نهاية الوصول »[5] .

والدليل على أن الخلاف لفظي أنه يصح إطلاق الأصل على كل من هذه المذاهب ، ولا مانع من ذلك[6] .

قال الآمدي في « الإحكام »[7] - مبيناً ذلك - : « واعلم أن النزاع في هذه المسألة لفظي ؛ وذلك لأنه إذا كان معنى الأصل : ما يبنى عليه غيره فالحكم أمكن أن يكون أصلاً ؛ لبناء الحكم في الفرع عليه على ما تقرر .

وإذا كان الحكم في الخمر أصلاً فالنص الذي به معرفة الحكم يكون أصلاً للأصل ، وعلى هذا : أي طريق عرف به حكم الخمر من إجماع أو غيره أمكن أن يكون أصلاً .

وكذلك الخمر فإنه إذا كان محلاً للفعل الموصوف بالحرمة فهو - أيضاً - أصل للأصل فكان أصلاً »[8] .

فبان أن الخلاف يرجع إلى الاصطلاح ، فكان الخلاف لفظياً ، والله أعلم .

* * *

---

(١) (٣/ ١٠) .
(٢) (٢/ ٢٢٦) .
(٣) (ص/ ١٦٢) .
(٤) نقله عنه الفتوحي الحنبلي في « شرح الكوكب » (٤/ ١٤) .
(٥) (٢/ ٣/ ٥٦٤) .
(٦) انظر : « شرح الكوكب المنير » (٤/ ١٤) .
(٧) (٣/ ١٠) .
(٨) « الإحكام » للآمدي (٣/ ١٠) .

المسألة الخامسة

حكم الأصل هل هو ثابت بالنص أو بالعلة ؟

المراد بتلك المسألة : أن حكم الأصل المنصوص عليه هل هو ثابت بعين النص أو بالعلة ؟

مثاله : قول بعض العلماء في علة تحريم التفاضل في الأرز : إنه مكيل جنس قياساً على البر ، فهل الحكم في البر - وهو أحد الأصناف المنصوص عليها - ثابت بهذه العلة أو بالنص ؟

لقد اختلف العلماء في هذه المسألة على مذهبين :

المذهب الأول : أن حكم الأصل ثابت بالعلة ، لا بالنص .

ذهب إلى ذلك بعض الحنفية (١) ، وقال به المالكية (٢) ، والشافعية (٣) ونسبه عبد العزيز البخاري في « كشف الأسرار » (٤) إلى جمهور الأصوليين .

وجهة هذا المذهب : أنه لو كان الحكم يثبت في محل النص بالنص ، دون العلة لامتنع جريان القياس بإلحاق الفرع بالأصل ،

---

(١) انظر : « ميزان الأصول » (ص/٦٣٦) ، ونسبه السمرقندي فيه إلى مشائخ سمرقند من الحنفية ، وانظر : « كشف الأسرار » (٣/ ٣٤٤) .

(٢) انظر : « مفتاح الوصول » (ص/ ١٤٤) ، « نشر البنود » (٢/ ١٠٣) .

(٣) انظر : « المحصول » (٢/ ٢/ ٤٣٠) ، و« الإحكام » للآمدي (٣/ ٢٤٧) ، «المستصفى» (٢/ ٢٤٢) ، « جمع الجوامع بشرح المحلي » (٢/ ٢٣١) .

(٤) (٣/ ٣٤٤) .

والسبب في ذلك : أنه لا يتحقق القياس إلا إذا كان الحكم ثابتاً في المنصوص عليه بالعلة حتى يمكن إثبات مثل ذلك الحكم بمثل تلك العلة . فأما إذا كان الحكم ثابتاً في الأصل بالنص ، لا بالعلة ولا نص في الفرع ، ولم يثبت بالعلة في الأصل لم يتصور إثبات مثل حكم الأصل بمثل الوصف الذي في الفرع ، وينقطع نظام القياس حينئذٍ ، ويكون الفرع غير منقاس على أصل ، لكن القياس صحيح بإجماع القائسين فيكون إجماعهم على ذلك إجماعاً على أن الحكم في الأصل ثابت بالعلة .

المذهب الثاني : أن حكم الأصل ثابت بالنص لا بالعلة ، ذهب إلى ذلك جمهور الحنفية (١) ، وجمهور الحنابلة (٢) .

واستدلوا على ذلك بقولهم : إن الحكم قد يثبت تعبداً ، فلو ثبت بالعلة لم يثبت مع عدمها .

وقالوا أيضاً - في استدلالهم على ذلك - : إن النص دليل مقطوع به ، والعلة دليل ظني ، فيجب إضافة الحكم إلى ما هو مقطوع به ، فكيف نضيف الحكم إلى أمر مظنون ، ونترك إضافته إلى أمر مقطوع به.

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

لقد اختلف في هذا الخلاف على قولين :

---

(١) انظر : « ميزان الأصول » (ص/٦٣٦) ، « تيسير التحرير » (٣/ ٢٩٥) ، « فواتح الرحموت » (٢/ ٢٩٣) ، « كشف الأسرار » (٣/ ٣٤٤) .

(٢) انظر : « الذخر الحرير » (ص/١٣١) ، « شرح الكوكب المنير » (٤/ ١٠٢) ، «أصول ابن مفلح » (٢/ ٣/ ٧٦١) .

القول الأول : إن الخلاف لفظي .

ذهب إلى ذلك الآمدي في « الإحكام »[1] ، وابن الحاجب في «المختصر »[2] ، وشمس الدين الأصفهاني في « بيان المختصر »[3] ، وعضد الدين الأيجي في «شرح مختصر ابن الحاجب »[4] ، وصفي الدين الهندي في « الفائق »[5] ، وابن مفلح في « أصوله »[6] ، وابن الهمام في « التحرير »[7] ، وابن النفيس في « الإيضاح »[8] .

واستُدل على أن الخلاف لفظي ؛ بأن الخلاف راجع إلى المراد بالعلة.

قال عضد الدين الأيجي في « شرح مختصر ابن الحاجب »[9] : «وهو لفظي ، وبالحقيقة لا خلاف بينهما ؛ لأن الشافعية - يقصد أصحاب المذهب الأول - تعني بما قالته : إن العلية هي الباعثة ، والحنفية - يقصد أصحاب المذهب الثاني - لا ينكرونه .

والحنفية - يقصد أصحاب المذهب الثاني - تعني بما قالته : أن النص

---

(١) (٣/ ٢٤٧) .
(٢) (٣/ ٨٢) مع « بيان المختصر » .
(٣) (٣/ ٨٣) .
(٤) (٢/ ٢٣٢) .
(٥) (١٩٢/أ) .
(٦) (٣/ ٧٦١) .
(٧) (٣/ ٢٩٤) ، مع « تيسير التحرير » .
(٨) نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٥/ ١٠٥) .
(٩) (٢/ ٢٣٢) .

هو المعرف للحكم ، والشافعية - يقصد أصحاب المذهب الأول - لا ينكرونه »[1] . أهـ .

وبمثل ذلك قال الكمال بن الهمام في « التحرير »[2] ، ونصه : « والخلاف في كونه ثابتاً بالعلة عند الشافعية ، وبالنص عند الحنفية لفظي : فمراد الشافعية أنها الباعثة عليه ، ومراد الحنفية أنها المعرف »[3] أ هـ .

فبان من ذلك : أن الخلاف لا يرجع إلى معنى ، بل إلى لفظ واصطلاح .

أما المعنى فقد اتفق عليه : فمن أراد بقوله : إن حكم الأصل ثابت بالعلة لا بالنص - وهم أصحاب المذهب الأول - أي : المقتضى والباعث هو المعنى فقوله صحيح ، ولا ينازعه به أحد من أصحاب المذهب الثاني .

ومن أراد بقوله : إن حكم الأصل ثابت بالنص ، لا بالعلة - وهم أصحاب المذهب الثاني - أي : عرف به ، فقوله صحيح ، ولا ينازعه فيه أحد من أصحاب المذهب الأول .

قال الآمدي في « الإحكام »[4] - موضحاً ذلك - : « واعلم أن الخلاف في هذه المسألة لفظي آيل إلى اختلاف في اللفظ ، وذلك أن

---

(١) « شرح مختصر ابن الحاجب » للعضد (٢/ ٢٣٢) .
(٢) (٣/ ٢٩٤) .
(٣) « التحرير » (٣/ ٢٩٤ - ٢٩٥) مع « تيسير التحرير » .
(٤) (٣/ ٢٤٧) .

قول أصحابنا - يقصد أصحاب المذهب الأول - بأن الحكم ثابت بالعلة لا يريدون به أن العلة معرفة له بالنسبة إلينا ضرورة أنها مستنبطة منه، وأنه لا تعرف دون معرفته، وإنما يريدون به أنها الباعثة للشارع على إثبات الحكم في الأصل، وأنها التي لأجلها أثبت الشارع الحكم.

وحيث قالت الحنفية - يقصد أصحاب المذهب الثاني - : إن العلة غير مثبتة للحكم لم يريدوا بذلك أنها ليست باعثة، وإنما أرادوا بذلك أنها غير معرفة لحكم الأصل بالنسبة إلينا.

وأصحابنا - يقصد أصحاب المذهب الأول - غير منكرين لذلك، فلا خلاف في المعنى، بل في اللفظ »[1]. أ هـ.

القول الثاني : إن الخلاف معنوي.

ذهب إلى ذلك الزركشي في « البحر المحيط »[2]، وشمس الدين الأبياري في « شرح البرهان »[3]، والبرماوي في « الفوائد السنية »[4]، وهو الذي يفهم من كلام التلمساني المالكي في « مفتاح الوصول »[5]، وهو الذي يفهم من كلام الزركشي في « سلاسل الذهب »[6].

وهذا هو الحق عندي ؛ لأن الخلاف في هذه المسألة - وهي حكم

---

(١) « الإحكام » للآمدي (٣/ ٢٤٧).

(٢) (٥/ ١٠٥).

(٣) نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٥/ ١٠٦).

(٤) (٢/ ٧٦٠ - ٧٦١).

(٥) (ص/ ١٤٤).

(٦) (ص/ ٣٧٦).

الأصل هو ثابت بالعلة ، أو بالنص ؟ - قد أثر في مسائل في أصول الفقه ، ومسائل في الفقه .

فمن أمثلة المسائل الأصولية التي تأثرت بهذا الخلاف ما يلي :

أولاً : مسألة : « التعليل بالعلة القاصرة » كتعليل الربا في النقدين الجوهرية الثمن ، اختلفوا فيها على مذاهب - من أهمها : مذهبان هما : الأول : «يجوز التعليل بالعلة القاصرة » ، والثاني : « لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة » .

والخلاف مبنى على الخلاف في هذه المسألة - وهي حكم الأصل هل هو ثابت بالعلة أو النص ؟

فمن ذهب إلى أن حكم الأصل ثابت بالعلة - وهم أصحاب المذهب الأول - صح جعل العلة القاصرة علة ؛ لإضافة الحكم إليها .

ومن ذهب إلى أن حكم الأصل ثابت بالنص - وهم أصحاب المذهب الثاني فلا يصح التعليل بها ؛ إذ لا فائدة لها ؛ لأن النص أقوى ؛ لأنه مقطوع به [(١)] .

ثانياً : أن هناك سؤالاً قد أورده نفاة القياس ، لا يُجاب عنه إلا بواسطة معرفة الخلاف في مسألة : « هل حكم الأصل ثابت بالنص ، أو بالعلة ؟ ، بيان ذلك :

قال بعض نفاة القياس : أنتم - أيها الجمهور - زعمتم أن الأصل والفرع متفقان لذلك ألحقتم الفرع بالأصل بسبب ذلك الاتفاق ، وهذا لا نسلمه ، بل هما مختلفان ولو عن طريق الثبوت ، فثبت حكم الفرع

---

(١) انظر : « سلاسل الذهب » (ص/٣٧٦) ، « الفوائد السنية » (٢/٧٦١) ، « البحر المحيط » (٥/١٠٥ - ١٠٦) .

بغير ثبوت طريق ثبوت الأصل ، وذلك لأن حكم الأصل ثابت بالنص كتحريم الخمر - مثلاً - وحكم الفرع ثابت بالإلحاق كتحريم النبيذ ، فالحكم واحد ، ولكن الطريق مختلف ، فكيف يصح هذا ؟ (١) .

وجوابه يعتمد على الخلاف في هذا المسألة - أعني مسألة « ثبوت حكم الأصل بالنص أو بالعلة » - بيان ذلك :

أن من قال : إن حكم الأصل قد ثبت بالعلة - وهم أصحاب المذهب الأول - لا يرد عليه هذا الاعتراض وهذا السؤال ؛ لأنه إنما ثبت الحكم في الفرع والأصل بطريق واحد ، وهو : العلة ، وهي « الإسكار » في الخمر والنبيذ .

ومن قال : إن حكم الأصل قد ثبت بالنص - وهم أصحاب المذهب الثاني - قال : المقصود ثبوت الحكم لا تعيين طريقه بكونه نصاً ، أو قياساً ، أو نصاً في الأصل قياساً في الفرع ؛ لأن الطريق وسيلة ، والحكم مقصد ، ومع حصول المقصد لو قدر عدم الوسائل لم يضر ، فضلاً عن اختلافها .

وليس من ضرورة كون الفرع تابعاً للأصل أن يساويه في طريق الحكم ، فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات ، ومع ذلك لا يلزم تساويهما في الطريق ، وإن تساويا في الحكم .

ومن أمثلة المسائل الفقهية التي تأثرت بالخلاف بهذه المسألة - أعني : هل حكم الأصل ثابت بالنص أو بالعلة ؟ - ما يلي :

أولاً : حكم تحليل النبيذ .

اختلف في ذلك على مذهبين : أولهما : « أنه يحرم قليل

---

(١) انظر : « روضة الناظر » (٣/ ٨٢٤) .

النبيذ وكثيره » ، وثانيهما : « أنه لا يحرم قليل النبيذ إلا المسكر منه » .

والخلاف هذا مبني على خلافهم في هذه المسألة - وهي : هل حكم الأصل ثابت بالنص أو بالعلة ؟

فمن قال : إن حكم الأصل ثابت بالعلة لا بالنص - وهم أصحاب المذهب الأول - قالوا : إنه يحرم قليل النبيذ وكثيره كالخمر ، ولا فرق بينهما .

أما على المذهب الثاني - وهم القائلون : إن حكم الأصل ثابت بالنص - فإنه لا يحرم قليل النبيذ ، إلا إذا كان مسكراً ، بخلاف الخمر ؛ لأن حرمة الخمر ثابتة بالنص ، وهو عام يشمل قليله بعلة الإسكار وحرمة النبيذ ، والفرع ثابت بعلة الأصل ، وهي الإسكار ، فلا بد من وجودها ، فلا يحرم منه قدر لا يسكر [1] .

ثانياً : خلاف العلماء في الربا في النقدين ، وإليك بيان ذلك :

اختلف العلماء في ذلك .

ذهب بعض أصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون : إن حكم الأصل ثبت عن طريق النص - إلى أن علة الربا في النقدين إنما هو الوزن وبسبب ذلك يلحقون به كل ما يوزن من النحاس والحديد ونحو ذلك ، أما ما خرج عن الوزن بالصياغة كأواني النحاس ، والحديد ، فلا ربا فيه عندهم ؛ لأن العلة إنما هي الوزن .

فيقول لهم أصحاب المذهب الأول : يلزم من هذا أن الذي يصاغ من الذهب والفضة لا ربا فيه عندكم .

---

(١) انظر : « مفتاح الوصول » (ص/ ١٤٤) ، « البحر المحيط » (٥/ ١٠٦) .

فيرد بعض أصحاب الثاني بقولهم : حكم الربا في النقدين ثبت عندنا بالنص ، لا بالعلة ، فجرى تحريم الربا في المصوغ منهما دون غيرهما [1] .

أما ما ذكره أصحاب القول الأول - وهو أن الخلاف لفظي - فلا يسلَّم ، إذ ثبت أن الخلاف في هذه المسألة قد أثر في الأصول والفروع والله أعلم بالصواب .

* * *

(١) انظر : « مفتاح الوصول » (ص/ ١٤٤ - ١٤٥) .

المسألة السادسة

إذا ذكر الوصف صريحاً ، والحكم مستنبطاً أو العكس فهل هو من باب الإيماء إلى العلة ؟

الإيماء أحد الطرق الدالة على العلية ، وهو ستة أنواع [1]

لكن العلماء اختلفوا في الصورتين التاليتين هل هما من الإيماء إلى العلة أو لا ؟

الصورة الأولى : إذا كان الحكم مستنبطاً ، والوصف صريحاً مثل قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ ﴾ فإن الوصف ، وهو : الحل مصرح به ، والصحة وهو الحكم مستنبط غير مذكور في الآية .

ووجه استنباط الصحة : أنه لو لم يكن البيع صحيحاً لم يكن مثمراً ، وهو معنى نفي الصحة ، وإذا لم يكن مثمراً كان تعاطيه عبثاً ، وهو لا يحل ، وعند ذلك يلزم من الحل الصحة .

الصورة الثانية : إذا كان الحكم مصرحاً به ، والوصف مستنبطاً كقول

---

(١) انظر - في تعريف الإيماء وأنواعه - في : « البرهان » (٢/ ٨٠٧) ، « المستصفى » (٢/ ٧٥) ، « المحصول » (٢/ ٢/ ١٩٧) ، « الإحكام » للآمدي (٣/ ٣٦٦) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص/ ٣٨٩) ، « البحر المحيط » (٥/ ١٩٨) ، « الروضة » (٣/ ٨٣٩) ، « نهاية السول » (٣/ ٤٤) ، « المعتمد » (٢/ ٧٧٦) ، « التمهيد » لأبي الخطاب (٤/ ١٢) .

ابن عباس - رضي الله عنهما - موقوفاً عليه - : « حرمت الخمر لعينها والسكر من غيرها »[1] ، فالتحريم هنا مصرح به ، والوصف - وهو : وهو : الشدة المطربة - علة مستنبطة منه .

فهل الصورتان السابقتان تعتبران من الإيماء إلى العلة أو لا ؟

اختلف في ذلك على مذاهب :

المذهب الأول : أنهما من باب الإيماء إلى العلة .

وجهة هذا المذهب : أن المقدر والمستنبط كالملفوظ به ، فكأنه ذكرهما معاً .

المذهب الثاني : أنهما ليستا من باب الإيماء إلى العلة .

وجهة هذا المذهب : أن الإيماء اقتران وصف الحكم ، وها هنا ليس كذلك ؛ لأنه ذكر أحدهما دون الآخر .

المذهب الثالث : التفصيل بين الصورتين .

فالصورة الأولى من باب الإيماء إلى العلة ؛ نظراً إلى العلة الأولى .

أما الصورة الثانية فليست من باب الإيماء إلى العلة ؛ نظراً إلى العلة الثانية .

---

(١) هذا الأثر رواه عكرمة ، وعون بن أبي جحيفة ، عن ابن عباس ، ورواه أبو عون الثقفي عن عبد الله بن شداد ، عن ابن عباس .

أخرجه النسائي في « سننه » (٨/ ٣٢١) في كتاب « الأشربة » ، وأخرجه الدارقطني في « سننه » (٤/ ٢٥٦) في كتاب « الأشربة » ، وأخرجه البيهقي في « السنن الكبرى » (٨/ ٢٩٧) في كتاب « الأشربة » ، والطحاوي في « شرح معاني الآثار » (٤/ ٢١٤) في كتاب « الأشربة » .

ذهب إلى ذلك الآمدي في « الإحكام » [1] ، وابن الحاجب في « منتهى الوصول والأمل » [2] .

* * *

بيان نوع الخلاف في هذه المسألة

الخلاف في هذه المسألة لفظي .

صرح بذلك الشيرازي في « شرح مختصر ابن الحاجب » [3] ، وصرح به أيضاً عضد الدين الأيجي في « شرح مختصر ابن الحاجب » [4] ، ونقل ذلك الزركشي في « سلاسل الذهب » [5] ، وفي « البحر المحيط » [6] .

وهذا هو الصحيح .

ولقد علل الشيرازي كون الخلاف لفظياً بأن الخلاف مبني على أن المعتبر في الإيماء هو ما لاح من شبههم [7] .

وأحسن تعليل لكون الخلاف لفظياً هو ما ذكره عضد الدين - في « شرحه لمختصر ابن الحاجب » [8] - وهو : أن النزاع والخلاف مبني على تفسير الإيماء .

---

(١) (٣/ ٢٦٢ - ٢٦٣) .

(٢) (ص/ ١٣٢) ، وانظر - أيضاً - : « البحر المحيط (٥/ ١٩٨) ، « جمع الجوامع مع شرح المحلي » (٢/ ٢٦٩) مع حاشية البناني .

(٣) (ورقة ١٠٤/ أ) .

(٤) (٢/ ٢٣٦) .

(٥) (ص/ ٣٧٢) .

(٦) (٥/ ١٩٨) .

(٧) انظر « شرح الشيرازي للمختصر » (ورقة ١٠٤/ أ) .

(٨) (٢/ ٢٣٦) .

فأصحاب المذهب الأول - وهم القائلون : إن الصورتين من باب الإيماء - قالوا بذلك ؛ بناء على أن الإيماء هو : اقتران الحكم والوصف سواء كانا مذكورين معاً ، أو أن أحدهما مذكوراً ، والآخر مقدراً .

أما أصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون : إن الصورتين ليستا من باب الإيماء - فإنهم قالوا بذلك ؛ بناء على أنه لا بد من ذكرهما ؛ إذ به يتحقق الاقتران .

أما أصحاب المذهب الثالث - وهم القائلون : إن الصورة الأولى : من باب الإيماء ، والصورة الثانية ليست من باب الإيماء - فإنهم قالوا بذلك ؛ بناء على أن إثبات مستلزم الشيء يقتضي إثباته ، والعلة كالحل تستلزم المعلول كالصحة ، فتكون بمثابة المذكور ، فيتحقق الاقتران ، واللازم حيث ليس إثباته إثباتاً لملزومه بخلاف ذلك [1] .

فكان - بذلك - الخلاف لفظياً والله أعلم بالصواب .

* * *

(١) انظر : « شرح عضد الدين على مختصر ابن الحاجب » (٢/٢٣٦) .
وأنبهك أيها القارئ بأن هذا الكلام نقل في « سلاسل الذهب » (ص/٣٧٢) ، وفي « البحر المحيط » (٥/١٩٨ - ١٩٩) ، ولكن بتغيير وسقط وتحريف لا أدري هل هو من محققي الكتابين ، أم هو من المؤلف وهو الزركشي ؟ فليتنبه على ذلك .

المسألة السابعة

الخلاف في تعريف الطرد

الطرد لغة هو : الجريان والتتابع ، ومنه قولهم : «اطرد الشيء» : تبع بعضه بعضاً وجرى ، وقولهم : « اطرد الكلام » إذا تتابع [١] .

وأما تعريف الطرد في اصطلاح الأصوليين فقد اختلفوا ، وكان سبب هذا الخلاف هو هل : الطرد مسلك من مسالك العلة ؟ أو هو وصف ؟ اختلفوا في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أن الطرد مسلك من مسالك العلة ، والطرق التى تثبت بها .

فمن أصحاب هذا المذهب القرافي الذي عرفه في « شرح تنقيح الفصول » [٢] بقوله : « إنه عبارة عن اقتران الحكم بسائر صور الوصف فليس مناسباً ، ولا مستلزماً للمناسب » [٣] .

ومنهم البيضاوي الذي عرفه في « المنهاج » [٤] بقوله : « الطرد هو : أن يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه فيثبت فيه إلحاقاً للمفرد بالأعم الأغلب » [٥] .

---

(١) انظر : « لسان العرب » (٣/٢٦٨) ، مادة « طرد » .
(٢) (ص/٣٩٨) .
(٣) « شرح تنقيح الفصول » (ص/٣٩٨) .
(٤) (٤/١٣٥) ، مع « نهاية السول » وشرح المطيعي عليه .
(٥) « المنهاج » (٤/١٣٥) مع نهاية السول .

ووافق على ذلك الإسنوي في « نهاية السول »[1] ، حيث قال فيه : « والطرد مصدر بمعنى الإطراد ، وهو : أن يثبت الحكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ، ولا مستلزماً للمناسب في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع »[2] .

وقيل : غير ذلك .

المذهب الثاني : أن الطرد يعتبر وصفاً .

ذهب إلى ذلك إمام الحرمين ؛ إذ عرف الطرد في « البرهان »[3] ، بقوله : « الطرد هو الذي لا يناسب الحكم ولا يشعر به ، ولو فرض ربط نقيض الحكم به لم يترجح في مسلك الظن - قبل البحث عن القوادح - النفي على الإثبات ، ولم يكن من فن الشبه على ما نصفه»[4] ، وقال مثل ذلك ابن السمعاني[5] .

ومن وافق على هذا الرازي حيث قال في « المحصول »[6] : « والمراد منه : الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ، ولا مستلزماً للمناسب ؛ إذا كان الحكم حاصلاً مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع »[7] .

---

(١) (١٣٥/٤) ، مع « سلم الوصول » للمطيعي .

(٢) (١٣٥/٤) مع « سلم الوصول » للمطيعى .

(٣) (٧٨٨/٢) .

(٤) « البرهان » (٧٨٨/٢) .

(٥) نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٢٤٨/٥) .

(٦) (٣٠٥/٢/٢) .

(٧) « المحصول » (٣٠٥/٢/٢) .

وعلى هذا المذهب جمهور الأصوليين [1] .

ومن أمثلة الطرد : قول بعضهم في نية الوضوء : عبادة يبطلها الحدث وتشطر بعذر السفر ، فيشترط فيها النية كالصلاة ، ولا تأثير للشطر بعذر السفر في إثبات النية .

ومنها : قول بعضهم في عدم نقض الوضوء بمس الذكر : معلَّق منكوس ، فلا ينتقض الوضوء بمسه كالدبوس .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف السابق لفظي كما قال عيسى منون في « نبراس العقول » [2] ؛ حيث إن المعنى قد اتفق عليه أصحاب المذهبين ، فلا فرق في المعنى بين تعريف الطرد باعتباره مسلكاً من مسالك العلة ، وطرق إثباتها ، وبين تعريف الطرد باعتباره وصفاً ؛ وذلك أن المراد بالطرد كما يفهم من التعريفات السابقة : أن ينص الشارع على حكم في محل فيه وصف طردي مقارن لذلك الحكم في جميع صوره ما عدا الصورة المتنازع فيها ، وهي صورة الفرع الذي يراد ثبوت الحكم له؛ لوجود ذلك الوصف فيه ؛ بناء على أن ذلك الوصف الطردي علة لهذا الحكم . والله أعلم .

* * *

---

(١) انظر « البحر المحيط » (٥/٢٤٨) .
(٢) (ص/ ٣٧٥ - ٣٧٦) .

المسألة الثامنة

إثبات العلة بالطرد

لقد اختلف الأصوليون في كون الطرد مفيداً للعلية على مذهبين :

المذهب الأول : أن الطرد لا يفيد العلية ، وليس بحجة .

أي : عدم اعتبار الطرد دليلاً على صحة العلة مطلقاً .

ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين من الحنفية (١) ، والمالكية (٢) ، والشافعية (٣) ، والحنابلة (٤) ، والمعتزلة (٥) .

واستدل هؤلاء بأدلة منها :

الدليل الأول : أن معنى الطرد : وجود الحكم مع وجود الوصف ، وهذا معناه : سلامة الوصف عن النقض ، وسلامة الوصف عن النقض وحده لا يوجب كونه علة ؛ لأن السلامة من مانع واحد لا تستلزم السلامة من كل الموانع ؛ لجواز أن يوجد مانع آخر .

الدليل الثاني : أن طرد العلة لا يرجع عند التحقيق إلا إلى تعليق

---

(١) انظر : « مسائل الخلاف » (ص٤٥٥) ، « ميزان الأصول » (ص٦٠٥) ، « تقويم الأدلة » (ورقة ١٣٨/ب) .

(٢) انظر : « أحكام الفصول » (ص٦٤٩) ، « البرهان » (٢/ ٧٩١) .

(٣) انظر : « البرهان » (٢/ ٧٩١) ، « المستصفى » (٢/ ٣٠٦) ، « الإحكام » للآمدي (٣/ ٣٠١) ، « البحر المحيط » (٥/ ٢٤٩) .

(٤) انظر : « العدة » (٥/ ١٤٣٦) ، « التمهيد » (٤/ ٣٠) .

(٥) انظر : « شرح العمد » (٢/ ٦٥) .

المعتل للحكم بها أينما وجدت ،وذلك فعله ، وهو مخالف فيه ، وإنما يجب تعليق الحكم بها إذا ثبت كونها علة بالدليل ، ومتى لم يثبت ذلك لم يجب تعليق الحكم بها في موضع من المواضع ، وإذا ثبت ذلك وجب تقدم العلم بكونها علة على طردها وجريانها .

المذهب الثاني : أن الطرد يفيد العلية ، أي : يعتبر الطرد دليلاً على صحة العلة .

ذهب إلى ذلك الرازي في « المحصول »[1] ، والبيضاوي في « المنهاج »[2] ، وأبو بكر الصيرفي[3] ، وأبو الحسن بن القصار[4] .

واستدل هؤلاء بأدلة ، ومنها :

الدليل الأول : أن عدم الطرد يدل على فساد العلة ، وهو : النقض ، فيجب أن يكون وجود الطرد يدل على صحتها .

الدليل الثاني : قوله تعالى : ﴿ **وَلَو كَانَ مِنْ عِنْدِ غير الله لوجدُوا فيه اختلافاً كثيراً** ﴾ فقد نبه الله - تعالى - إلى أن ما ليس فيه اختلاف فهو من عند الله - تعالى - والعلة إذا أطردت وسلمت مما ينقضها ويردها فهي متفقة لا اختلاف فيها، فيجب أن تكون من عند الله ، وما كان من عند الله فهو صحيح وحق .

* * *

---

(١) (٢/ ٢/ ٣٠٥) .

(٢) (٣/ ٨٧) .

(٣) نقله عنه الشيرازي في « التبصرة » (ص٤٦٠) .

(٤) نقله عنه الباجي في « إحكام الفصول » (ص٦٤٩) .

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف في هذه المسألة لفظي كما ذكر ذلك الكيا الهراسى [1] ؛ لأن أحداً لا ينكره إذا غلب على الظن ، وأنه لا يمكن لأحد أن يتبع كل وصف لا يغلب على الظن ، وإن أحالوا اطراداً لا ينفك عن غلبة الظن ، والله أعلم .

* * *

(١) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط (٥/ ٢٥٠) .

المسألة التاسعة

الدوران هل يفيد العلية أو لا ؟

الدوران لغة : مصدر دار يدور دوراناً ، ومنه قولهم : « يدور حول البيت ، ودار دوراناً » : إذا طاف به ، وليس له طرف يقف عنده[1] .

واختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الدوران اصطلاحاً ، ولكن أقربها إلى الصواب ما يلى :

الأول : أن الدوران هو : أن يوجد الحكم لوجود وصف ويزول لزواله [2].

الثاني : أنه اقتران ثبوت الحكم مع ثبوت الوصف ، وعدمه عند انتفائه [3] .

وقيل غير ذلك [4] .

وإن اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الدوران إلا أنها متفقة في المعنى ؛ لأن مرادهم بالدوران : وجود الحكم بوجود وصف ، وانعدامه بعدمه .

---

(١) انظر « لسان العرب » (٤/ ٢٩٥) مادة « دور » .
(٢) هذا تعريف أبي الخطاب في « التمهيد » (٤/ ٢٤) .
(٣) هذا تعريف القرافي في « شرح تنقيح الفصول » (ص٣٩٦) .
(٤) انظر : « اللمع » (ص١١٢) ، « المحصول » (٢/ ٢/ ٢٨٥) ، « شفاء الغليل » (ص٢٦٦) ، « تيسير التحرير » (٤/ ٤٩) ، « نهاية السول » (٤/ ١١٧) ، « الروضة » (٣/ ٨٥٩) ، « شرح المحلي » (٢/ ٢٨٨) .

وينبغي أن أنبه على أن الأصوليين لما بحثوا هذا في طرق إثبات العلة - حيث إن الدوران يعتبر عند بعضهم مسلكاً من مسالك العلة - اختلفوا في تسميته : فبعضهم يطلق عنيه : اسم « الجريان » ، وبعضهم الآخر يسميه : « الطرد والعكس » ، وبعضهم يسميه : « السلب والوجود » [1] ، ولا يضر الاختلاف في التسمية إذا كان المؤدَّى واحد .

بعد ذلك اختلف الأصوليون في الوصف الصالح للعلية إذا كان الحكم يوجد عند وجوده ، وينعدم عند عدمه هل يعتبر ذلك دليلاً على كونه علة شرعاً أو لا ؟ أو هل يفيد الدوران العلية ؟

اختلف في ذلك على مذاهب :

المذهب الأول : أن الدوران يفيد العلية ظناً ، أي : أنه يستدل بالدوران على صحة العلة .

ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين [2] ، ومن أدلتهم على ذلك : أن الدوران دليل على صحة العلل العقلية ، وهي موجبة ، فأولى أن يكون ذلك دليلاً على صحة العلل الشرعية ، وهي غير موجبة ، وإنما هي أمارة تدل على ذلك .

مثاله : أننا إذا رأينا المحل أسود : قلنا بأنه أسود ؛ لوجود السواد ،

---

(١) انظر : « اللمع » (ص١١٢) ، « البحر المحيط » (٥/ ٢٤٣) ، « التمهيد » لأبي الخطاب (٤/ ٢٤) ، « البرهان » (٢/ ٨٣٥) ، « الإحكام » للآمدي (٣/ ٢٩٩) .

(٢) انظر : « الإحكام » للآمدي (٣/ ٢٩٩) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص٣٩٦) ، « مسائل الخلاف » (ص٤٥٣) ، « المحصول » (٢/ ٢/ ٢٨٥) ، « التمهيد » لأبي الخطاب (٤/ ٢٤) ، « العدة » (٥/ ١٤٣٢) ، « المعتمد » (٢/ ٤٤٩) ، « تيسير التحرير » (٤/ ٤٩) ، « المنخول » (ص٣٤٨) ، « المستصفى » (٢/ ٣٠٧) .

ثم ارتفع السواد ، ولم يكن أسود ، علمنا أن علة كونه أسود هي وجود السواد .

المذهب الثاني : أن الدوران يفيد العلية قطعاً .

ذهب إلى ذلك بعض المعتزلة [1] ، ومن أدلتهم على ذلك : أن الدوران لو لم يكن مفيداً للعلية قطعاً لما فهم منه التعليل الصبيان ومن ليس أهلاً للفهم فإن هؤلاء قد فهموا منه التعليل بدليل : أن الشخص إذا دعي باسم يغضبه ، فغضب منه ، ثم ترك نداؤه به فلم يغضب ، وتكرر ذلك منه يعلم بالضرورة أن منشأ ذلك الغضب هو نداؤه بهذا الاسم ، والصبيان قد فهموا هذا المعنى لذلك تراهم يقصدون إغضابه ، فيتبعونه في الشوارع منادين له بهذا الاسم ، وبذلك يكون الدوران مفيداً للعلية قطعاً .

المذهب الثالث : أن الدوران لا يفيد العلية مطلقاً ، أي : لا ظناً ولا قطعاً .

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية كالغزالي في « المستصفى » [2] ، والآمدي في « الإحكام » [3] ونسبه الأخير إلى المحققين من أصحابهم وغيرهم [4] .

واحتج لهذا بأن الدوران قد وجد فيما لا دلالة له على العلية مثل : دوران أحد المتلازمين المتعاكسين ، ومن ذلك المتضايفان كالأبوة والبنوة ،

---

(١) انظر : « الإحكام » للآمدي (٣/ ٢٩٩) ، « المحصول » (٢/ ٢/ ٢٨٥)

(٢) (٢/ ٣٠٧) .

(٣) (٣/ ٢٩٩) .

(٤) انظر « الإحكام » للآمدي (٣/ ٢٩٩)

فإنه كلما تحقق أحدهما تحقق الآخر ، وكلما انتفى أحدهما انتفى الآخر ، وليس أحدهما علة للآخر ، فإذا كان الدوران قد يوجد من غير أن يكون علة دل ذلك على عدم دلالته على العلية .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف في هذه المسألة لفظي ؛ لأن القائلين بأن الدوران يفيد العلية ظناً أو قطعاً - وهم أصحاب المذهب الأول والثاني - شرطوا عدم المزاحم ، وانتفاء الموانع كلها ؛ حيث قالوا - في بعض أدلتهم - : إنه إذا وجد الدوران ولا مانع من معية أو تأخر أو غيرهما حصل العلم بالعلية .

قال ابن السبكي في « الإبهاج » [1] : « واختلف الأصوليون في إفادة الدوران العلية فذهب الجمهور كإمام الحرمين وغيره إلى إفادته ظن العلية بشرط عدم المزاحم ، وهذا معنى كلام أكثر الأصوليين » [2] .

فالقائلون بإفادة الدوران للعلية إنما أثبتوا ذلك بشرط وجود الدوران مع صلاحية الوصف للعلية ، وظهور المناسبة .

والقائلون بعدم إفادة الدوران للعلية ، إنما نفوا ذلك إذا لم تظهر معه مناسبة الوصف للعلية .

وعلى هذا : فقد اتفق الفريقان على أن الدوران - بمجرده - ليس

---

(١) (٣/ ٧٣) .

(٢) راجع « المحصول » (٢/ ٢/ ٢٨٥) ، « الإحكام » للآمدي (٣/ ٢٩٩) ، « الوصول » (٢/ ٢٩٩) ، « البحر المحيط » (٥/ ٢٤٣) .

مسلكاً مستقلاً ، بل لابد أن يكون معه من المناسبة وغيرها مما يدل على العلية ، فكان الخلاف لفظياً .

وعلل ذلك المطيعي في « سلم الوصول »[1] قائلاً : « لأن حاصل الدورن بمجرده وجود الحكم عند وجود الوصف المدار في غير الفرع ، وانتفاؤه عند انتفائه في غير الفرع - أيضاً .

وأما الفرع فحاله غير معلوم ، ولذا يحتاج إلى إثبات علية المدار ليعلم في الفرع .

فالدوران إنما يوجب أن المدار ملازم للحكم في بعض المحال ، والبعض مشكوك الحال ، فحينئذ لا يجوز أن تكون الملازمة اتفاقية لأجل مقارنته بعلة في ذلك البعض فيستلزم الحكم ، ولا توجد تلك العلة في الفرع المقصود معرفة حكمه ، فلا يلزم كون المدار علة ، ولا كونه ملازماً لها . . . » .

* * *

---

(١) (١٢٧/٤) .

المسألة العاشرة

العلة المناسبة هل تنخرم بمفسدة راجحة أو مساوية ؟

لقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب ، من أهمها :

المذهب الأول : أنها لا تنخرم ، أي : أن المفسدة لا تبطل المناسبة سواء كانت مساوية أو راجحة ، والوصف يُسمَّى مناسباً ، ولكن الحكم لا يشرع عند الوصف المذكور .

ذهب إلى ذلك الإمام الرازي (١) ، والبيضاوي (٢) ، وكثير من العلماء (٣) .

واحتج لهذا المذهب : بأن النفع وإن كان قليلاً يُسمَّى نفعاً ؛ لوجود الحقيقة فيه ، فالمفسدة وإن كانت راجحة لا تجعل النفع ضرراً ؛ لأن قلب الحقائق لا يكون بالاعتبار ، وإنما يكون بذهاب الحقيقة بذهاب أجزائها - كلها - وما دام النفع باقياً ، فالحقيقة لا تزال موجودة ، وعلى ذلك فالوصف المشتمل على المناسبة ، وإن كانت مرجوحة يسمى مناسباً ، ولا تبطل المناسبة بذلك .

المذهب الثاني : أنها تنخرم ، فلا يقال للوصف - المسمى علة - إنه مناسب .

---

(١) في « المحصول » (٢/ ٢/ ٢٣٢) .

(٢) في « المنهاج » (٣/ ٦١) مع « نهاية السول » .

(٣) انظر « المسودة » (ص٤٣٨) ، « إرشاد الفحول » (ص٢١٨) ، « شرح المحلي » (٢/ ٢٨٦) ، « شرح العضد » (٢/ ٢٤١) ، « روضة الناظر » (٣/ ٨٦٥)

ذهب إلى ذلك الآمدي [1] ، وابن الحاجب [2] .

واحتج لهذا المذهب : بأن ترجيح المفسدة على المصلحة يجعل المصلحة لا قيمة لها ، فأنها غير موجودة ؛ لأن المرجوح لا اعتبار له مع وجود الراجح ، وبذلك لا يكون الوصف مناسباً ؛ لعدم اشتماله على المصلحة .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف في هذه المسألة لفظي لاتفاق أصحاب المذهبين على أن الحكم لا يترتب على علة مشتملة على مفسدة راجحة ، أو مساوية .

ولأن الخلاف لم يتوارد على محل واحد ، وإليك بيان ذلك :

فأصحاب المذهب الأول - وهم القائلون بأنها لا تنخرم ، وأن المصلحة تبقى - فإن عدم الحكم عنده لوجود المانع .

أما أصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون بأنها تنخرم - فإن عدم الحكم عنده لعدم المقتضي .

أي : أن أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون بعدم انخرام المناسبة - أرادوا من العلة الوصف المؤثر الباعث - فقط - ولم يريدوا جملة ما يتوقف عليه المعلول ، ولا دخل لوجود الشرط ، وعدم المانع في التأثير اتفاقاً ، بل المؤثر نفس الوصف ، وقد تخلف الحكم عنه ، وهو موجود قطعاً .

---

(١) في « الإحكام » (٣/٣٩٦) .

(٢) في « المختصر » (٢/٢٤١) مع « شرح العضد » .

وأما أصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون بانخرام المناسبة - فقد أرادوا من العلة أنها جملة ما يتوقف عليه المعلول من وصف مؤثر باعث ، ووجود شرط وعدم مانع ، ولا شك في زوال هذه الجملة إذا تخلف الحكم لفقد شرط ، أو وجود مانع ، ولكن هذا لا يمنع اتفاق الفريقين على أن العلة في غير موضع التخلف تامة صحيحة يترتب عليها المعلول ، وفي موضع التخلف غير تامة ، والحكم معدوم لم يترتب عليها إلا أن العدم عند أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون بعدم الانخرام - مضاف إلى المانع .

والعدم عند أصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون بالانخرام - مضاف إلى عدم وجود العلة .

قال المطيعي في « سلم الوصول » [1] - بعد ما أثبت أن الخلاف لفظي هنا - « فالخلاف في أنها تنخرم أو لا تنخرم لفظي مبني على اختلاف النظر والاعتبار في العلة ما هي ، ولو نظر كل واحد من الفريقين إلى ما نظر إليه الآخر لوافقه فاعرف الحق لأهله . . » .

فبان من هذا أن الخلاف لفظي لا شك فيه والله أعلم .

* * *

(١) (٤/١٥٩) .

المسألة الحادية عشرة

هل يجوز التعليل بالوصف المركب ؟

الوصف المركب من أجزاء هل يجوز أن يعلل به ؟

مثاله : تعليل وجوب القصاص بوصف مركب وهو : القتل العمد ، العدوان المكافيء غير ولد .

اختلف العلماء في ذلك على مذاهب :

المذهب الأول : أنه يجوز التعليل بالوصف المركب من أجزاء .

ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين [1] .

وجه هذا المذهب : أن الوصف المركب من أجزاء قد يكون مناسباً للحكم ، وقد يدور مع الحكم وجوداً وعدماً ، فوجب أن تثبت عليته بذلك كالوصف المفرد؛ لأن كلاً من المناسبة والدوران طريق من الطرق المثبتة لعلية الوصف مطلقاً.

المذهب الثاني : أنه لا يجوز التعليل بالوصف المركب من أجزاء [2] فلا يكون الوصف المركب علة .

---

(١) انظر : « الإحكام » للآمدي (٣٠٦/٣) ، « المحصول » (٤١٣/٢/٢) ، « البرهان » (١١٠٣/٢) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص ٤٠٩) ، « المنتهى » (ص١٢٥) « المنخول » (ص٣٩٦) ، « المسودة » (ص٣٩٩) ، « تيسير التحرير » (٣٥/٤) .

(٢) نقل هذا المذهب الآمدي في « الإحكام » (٣٠٦/٣) عن قوم وانظر « سلاسل الذهب » (ص٤١٧) .

وجهة هذا المذهب : أنه لو صح التعليل بالوصف المركب : **لكان عدم كل جزء علة لعدم العلية ؛ لأن العلية كما تنعدم بانعدام الأجزاء** تنعدم كذلك بانعدام كل واحد من هذه الأجزاء ؛ ضرورة أن المركب لا يوجد إلا بوجود جميع أجزائه ، ولو كان عدم كل جزء علة لعدم العلية للزم أحد أمرين : « إما النقض » أو « تحصيل الحاصل » وكل منهما باطل ، فالتعليل بالوصف المركب باطل :

بيان النقض ، وتحصيل الحاصل .

أن الأجزاء إذا انعدمت - كلها - وقلنا : إن عدم كل واحد منها علة لعدم العلية ، فلا شك أن عدم الجزء الأول قد أثر في عدم العلية ، فإذا جعل عدم الجزء الثاني علة في عدم العلية ومؤثراً فيه لزم تحصيل الحاصل ضرورة أن عدم العلية قد تحقق بعدم الجزء الأول .

وإذا جعلنا عدم الجزء الثاني غير مؤثر في عدم العلية - والمؤثر هو عدم الجزء الأول كان هذا نقضاً للعلة ، والنقض قادح .

المذهب الثالث : يجوز التعليل بالوصف المركب بشرط ألا يزيد على خمسة أو سبعة أجزاء [1] .

وجهة هذا المذهب : هي الاستقراء والتتبع ؛ حيث إنه بالاستقراء ثبت أن أجزاء الوصف هي سبعة فقط ، وإن زاد على ذلك فلا يجوز التعليل به .

* * *

---

(١) انظر « المحصول » (٢/ ٢/ ٤١٨) ، « جمع الجوامع » (٢/ ٣٣٥) مع « شرح المحلي » و « حاشية البناني » ، « الإحكام » للآمدي (٣/ ٣٠٦)

بيان نوع هذا الخلاف

لقد اختلف في هذا الخلاف على قولين :

القول الأول : إن الخلاف لفظي .

اختار ذلك ابن السبكي في « جمع الجوامع »[(١)] ، والمطيعي في « سلم الوصول »[(٢)] .

واستُدل على أن الخلاف لفظي بأن أصحاب المذاهب قد اتفقوا على أن الأجزاء لابد منها في العلية .

ولكن الخلاف وقع بينهم - بعد ذلك - في أنها أجزاء للعلة ، أو أنَّ واحداً منها علة والباقي شروط فيها ؟

فمن أجاز التعليل بالعلة المركبة من أوصاف : جعل جميع الأوصاف علة - وعلى هذا أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور .

ومن منع التعليل بالعلة المركبة من أوصاف تعلَّق بوصف واحد ، وجعل الباقي شروطاً لذلك الوصف .

فيكون الخلاف - على ذلك - لفظياً .

القول الثاني : إن الخلاف معنوي .

ذهب إلى ذلك بعض العلماء[(٣)] .

واحتج هؤلاء بأن لهذا الخلاف أثراً ، وإليك بيان ذلك :

---

(١) (٢/ ٢٣٥) .
(٢) (٤/ ٢٩٣) .
(٣) انظر « سلم الوصول » (٤/ ٢٩٣) .

أن من أجاز التعليل بالوصف المركب من أجزاء قالوا : بعلية كل جزء ، وبناء على ذلك فإنهم يشترطون المناسبة في كل الأجزاء .

أما من منع التعليل بالوصف المركب من أجزاء ، وقالوا : إن العلة جزء واحد فقط ، والباقي شروط فإنه لا يشترط المناسبة إلا في هذا الجزء الذي جعله علة ، دون الباقي .

والصحيح هو القول الأول - وهو أن الخلاف لفظي - لأنه لا يترتب على الخلاف شيء بالنسبة لوجود باقي الأجزاء ؛ حيث أنه لابد منها سواء كانت أجزاء أو شروطاً .

أما المناسبة وعدمها - التي ذكرها أصحاب القول الثاني - فمعلوم أنها تشترط في العلة مطلقاً ، أي : سواء كانت وصفاً مفرداً ، أو متعدداً مركباً [1] . والله أعلم بالصواب .

* * *

(١) انظر « سلم الوصول » (٤/٢٩٣) .

المسألة الثانية عشرة

الخلاف في التعليل بالعلة القاصرة

معروف أنه إذا لم تتعدى العلة محل النص إلى غيره فإنها تسمَّى علة قاصرة .

والعلة القاصرة قسمان :

علة قاصرة منصوص عليها ، أو متفق عليها .

وعلة قاصرة مستنبطة .

أما العلة القاصرة المنصوص عليها ، أو المتفق عليها فقد اتفق العلماء على جواز التعليل بها .

وأما العلة القاصرة المستنبطة فقد اختلف العلماء في التعليل بها [١] .

قال ابن السبكي في « الإبهاج » [٢] - في ذلك - : « أطبق الناس كافة علي صحة العلة القاصرة ، وهي المقصورة على محل النص المنحصرة فيه التي لا تتعداه إذا كانت منصوصة ، أو مجمعاً عليها ، كما نقله جماعة منهم القاضي أبو بكر في « التقريب والإرشاد » فيما إذا كانت منصوصة ، وجعلوا محل الخلاف في المستنبطة .

---

(١) انظر : « الإحكام » للآمدي (٣/ ٢١٦) ، « مسائل الخلاف » (ص٤٥١) ، « الإبهاج » (٣/ ١٤٣) ، « شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع » (٢/ ٢٤١) ، « أصول السرخسي » (٢/ ١٥٨) ، « المحصول » (٢/ ٢/ ٤٢٣) ، « كشف الأسرار » (٣/ ٣١٥) ، « التوضيح » (٢/ ٦٦) ، « التمهيد » لأبى الخطاب (٤/ ٦١) .

(٢) (٣/ ١٤٣) .

وقال مثل ذلك الآمدي في « الإحكام » [1] ومثل لها بتعليل أصحاب الشافعي حرمة الربا في النقدين بجوهرية الثمنية .

فيكون محل الخلاف هي العلة المستنبطة هل يجوز التعليل بها أو لا ؟ على مذهبين :

المذهب الأول : أنه يجوز التعليل بالعلة القاصرة .

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء [2] - محتجين بأدلة منها :

الدليل الأول : أن العلة القاصرة المستنبطة كالعلة القاصرة المنصوص عليها أو المجمع عليها ولا فرق ، فإذا جاز التعليل بالعلة القاصرة المنصوص عليها أو المجمع عليها ، فكذلك إذا استنبطت فيجب أن تكون صحيحة ، كما أننا لم نفرق بين العلة المتعدية المنصوص عليها أو المجمع عليها ، وبين العلة المتعدية المستنبطة .

الدليل الثاني : أنه إذا كان الوصف القاصر مناسباً للحكم ، والحكم ثابت على وفقه فإنه يغلب على الظن كونه علة للحكم ؛ بمعنى : كونه باعثاً عليه ، ولا معنى لصحة العلة إلا ذلك .

المذهب الثاني : أن العلة القاصرة لا يجوز التعليل بها [3] .

---

(١) (٣/٢١٦) ، وانظر : « تيسير التحرير » (٤/٥) .

(٢) انظر : « البرهان » (٢/١٠٨٨) ، « العدة » (٤/١٣٧٩) ، « الإحكام » للآمدي (٣/٢١٦) ، « ميزان الأصول » (ص٦٣٦) ، « كشف الأسرار » (٣/٣١٥) ، « الإبهاج » (٣/١٤٣) ، « التمهيد » (٤/٦١) ، « إحكام الفصول » (ص٦٣٣) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص٤٠٩) .

(٣) انظر : « أصول الجصاص » (ص١٣٣) ، « أبواب الاجتهاد » ، « أصول السرخسي» (٢/١٥٨) ، « كشف الأسرار » (٣/٣١٥) ، « مسائل الخلاف » (ص٤٥١) ، «التقرير والتحبير » (٣/١٦٩) ، « التنقيح » (٢/٦٦) .

ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية ، محتجين بأدلة ، ومنها :

الدليل الأول : فعل الصحابة - رضي الله عنهم - حيث أن من استقرأ فعل الصحابة وجد أنهم يجتهدون آراءهم في استخراج العلل عند الحوادث ، ولم يكونوا يجتهدون في استخراج علل النصوص من غير رد غيرها إليها ، ولو كان ذلك جائزاً لما خفي عليهم ولتكلموا فيه ، ولاختلفوا في علل النصوص ، وإن لم يقيسوا بسببها ، كما اختلفوا في علل القياس ، ولو فعلوا ذلك لنقل عنهم ، كما نقل عنهم اختلافهم في أعيان المسائل ، فدل تركهم لذلك على أنه لم تكن هناك فائدة في اعتباره عندهم .

الدليل الثاني : أنه لا فائدة للتعليل إلا التعدية إلى الفروع ، والعلة القاصرة - كما هو معروف - لا تتعدى إلى الفرع ، وما دام أنه يخلو التعليل بالعلة القاصرة من التعدي فلا فائدة فيه وما لا فائدة فيه فلا يرد به الشرع ، وبناء عليه يبطل التعليل بالقاصرة .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

لقد اختلف في نوع هذا الخلاف على قولين :

القول الأول : أن الخلاف لفظي لا ثمرة له ، ولا أثر له .

ذهب إلى ذلك كثير من العلماء ، ومنهم ابن الهمام ، وابن أمير الحاج [١] ، وبعض العلماء [٢] ومنهم الزنجاني [٣] .

---

(١) انظر « التحرير » (٣/ ١٧٠) مع شرحه « التقرير والتحبير » .
(٢) انظر « سلم الوصول » (٤/ ٢٤٧) ، « تعليل الأحكام » لشلبي (ص١٧٣) .
(٣) في تخريج الفروع على الأصول (ص : ٤٧) .

واحتج هؤلاء على أن الخلاف لفظي ؛ باتفاق أصحاب المذهبين على المعنى ، **بيان ذلك** :

أن أصحاب المذهب الأول - وهم الجمهور القائلون : يصح التعليل بالقاصرة أرادوا بالتعليل استخراج المناسب فحكموا بصحة التعليل وهو واضح في أدلتهم ، خاصة الدليل الثاني لهم .

أما أصحاب المذهب الثاني - وهم جمهور الحنفية حيث قالوا : لا يصح التعليل بالعلة القاصرة - فقد أرادوا بالتعليل : القياس - وهذا اصطلاحهم - والقاصرة ليست قياساً ، بل هي : إبداء حكمة فلم تكن تعليلاً .

إذن لا خلاف في المعنى ؛ لأن مراد من أجاز التعليل - وهم أصحاب المذهب الأول - استخراج المناسبة وإبداء الحكمة ، وهذا لا يمنعه أصحاب المذهب الثاني - وهم المانعون من التعليل بالعلة القاصرة .

ومراد من منع التعليل بالعلة القاصرة - وهم أصحاب المذهب الثاني : منع القياس والتعدية ، وهذا لا يخالف فيه من أجاز التعليل بالعلة القاصرة - وهم أصحاب المذهب الأول .

قال ابن الهمام في « التحرير » [1] ووافقه على ذلك شارحه ابن أمير الحاج في « التقرير والتحبير » [2] : « ولا شك أن الخلاف لفظي فقيل : لأن التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية ، فهما متحدان ، وهو أعم من القياس باصطلاح الشافعية كما في « كشف البزدوى » وغيره .

فالنافي لجواز التعليل بالقاصرة يريد به القياس ، وهذا لا يخالف فيه أحد ؛ إذ لا يتحقق القياس عند أحد بدون وجود العلة المتعدية .

---

(١) (٣/ ١٧٠) مع شرحه : « التقرير والتحبير » .

(٢) (٣/ ١٧٠) .

والمثبت لجواز التعليل بها يريد به : ما لم يكن منه قياساً ، والظاهر : أن هذا لا يخالف فيه أحد - أيضاً - فلم يتوارد النفي والإثبات على محل واحد فلا خلاف في المعنى »[1] . اهـ .

والدليل على أن مراد الحنفية بالقياس : هو التعليل هو : أنه لو لم يكن مراد الحنفية بالقياس التعليل لما استقام لهم التعليل بالعلة القاصرة في بعض المواضع مثل مسألة : الرمل في الأشواط الثلاثة من طواف القدوم ، وكان سببه : إظهار الجلد للمشركين ، ثم بقي الحكم بعد زوال السبب[2] .

وأخذ ذلك مصطفى شلبي فذكر معناه في كتابه « تعليل الأحكام »[3] فقال : « . . . إنه لا نزاع بين الجميع في أن علة القياس لابد أن تكون متعدية حتى يتحقق القياس ، وإلا ما كانت ركناً فيه ، وأن الجميع ثبت عنهم التعليل بما لا يتعدى .

فإن اتفقوا على تسمية هذا تعليلاً انقطع النزاع بجميع شعبه وإن أبى الحنفية هذه التسمية ، وسمُّوه إبداء حكمة كما قال ابن الهمام فقد اتفقوا على المعنى ، وبقي نزاعهم في الاسم فقط وهو أمر يتبع الاصطلاح »[4] .

وقال الزنجاني في « تخريج الفروع على الأصول »[5] : « العلة القاصرة صحيحة عندنا ، باطلة عند أبي حنيفة - رضي الله عنه -

---

(١) التحرير مع شرحه « التقرير والتحبير » (٣/ ١٧٠) .
(٢) انظر : « التقرير والتحبير » (٣/ ١٧٠) ، « سلم الوصول » (٤/ ٢٤٩) .
(٣) (ص/ ١٧٣) .
(٤) « تعليل الأحكام » (ص/ ١٧٣) .
(٥) (ص/ ٤٧) .

وساعدونا في العلة المنصوصة ، وهي من المسائل اللفظية في « علم الأصول » فإن معنى صحتها : صلاحيتها لإضافة الحكم إليها ، وهذا مسلم عند الخصم ، ومعنى فسادها : عدم اطرادها ، وهو مسلم عندنا » ا . هـ [1] .

القول الثاني : إن الخلاف معنوي .

ذهب إلى ذلك بعض العلماء [2] .

وهذا هو الصواب عندي ؛ لأن هذا الخلاف قد أثر في مسائل في أصول الفقه، وهي :

أولاً : أن هذا الخلاف قد أثر في مسألة : « جواز التعليل بالمحل أو جزئه » فقد اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب : « الجواز فيهما » و «المنع فيهما » و « المنع في المحل ، والجواز في جزئه » [3] .

والخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف في مسألتنا - وهي جواز التعليل بالقاصرة » .

فمن جوَّز التعليل بالقاصرة - كما هو مذهب الجمهور - جوَّز هنا التعليل بالمحل أو جزئه .

وممن منع جواز التعليل بالقاصرة - كما هو مذهب جمهور الحنفية - لم يجز هنا التعليل بالمحل أو جزئه .

---

(١) « تخريج الفروع على الأصول » (ص٤٧) .

(٢) انظر : « التوضيح » (٢/٦٦) ، « سلم الوصول » (٤/٢٤٧) .

(٣) انظر - في هذه المسألة - : « الإحكام » للآمدي (٣/٢٨٨) ، « المحصول » (٢/٢/٣٨٦) ، « الإبهاج » (٣/١٤٩) ، « البحر المحيط » (٥/ ١٢٠) .

ثانياً : أن هذا الخلاف قد أثر في مسألة : « هل يجوز تعليل الشيء بجميع أوصافه ؟ » [1] .

فمن ذهب إلى جواز التعليل بالعلة القاصرة - وهم أصحاب المذهب الأول وهم الجمهور - قالوا : لا يصح تعليل الحكم بجميع صفات الأصل حتى يدخل فيه كونه في مكان كذا ، وأن كونه كذا ؛ لأنه لا تأثير لكثير من هذه الأوصاف في الحكم .

ومن ذهب إلى عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة - وهم أصحاب المذهب الثاني ، وهم أكثر الحنفية - قالوا : إن تعليل الشيء بجميع أوصافه تعليل بما لا يتعدى ؛ لأن جميع صفات الشيء لا توجد في غيره .

ثالثاً : أن هذا الخلاف مبنى على اشتراط التأثير في العلة - وهو مذهب الحنفية - أو الاكتفاء بالإخالة - كما هو مذهب الشافعية وكثير من العلماء .

فعلى الأول - وهو اشتراط التأثير في العلة - : يلزم التعدية في المستنبطة ، وإلا فلم تؤثر في محل آخر - أيضاً - فلم تكن علة دون الثاني ؛ لكفاية المناسبة بالرأى ولو في محل الحكم من دون ظهور تأثير بالنص أصلاً .

هذا ما ذكره صدر الشريعة في « التوضيح » [2] .

ولكن الكمال ابن الهمام لم يسلِّم ذلك ، بل غلطه في ذلك فذكر في « التحرير » [3] له : إن هذا غلط لصحة التأثير عندنا باعتبار جنس

---

(١) انظر في هذه المسألة « المعتمد » (٢/ ٧٨٩) ، « البحر المحيط » (٥/ ١٢٧) .
(٢) (٢/ ٦٦) .
(٣) (٤/ ٥) مع « تيسير التحرير » .

العلة في جنس الحكم فجاز كون العين قاصرة لا توجد في غير الأصل ، ويكون لجنسها تأثير في جنس الحكم ، فلا ينفع البناء على التأثير فيما نحن فيه .

قلت : وما قاله ابن الهمام - هنا - لا يسلّم ؛ لأن مراد صدر الشريعة بالتعدية - كما قال ابن عبد الشكور في « مسلم الثبوت » ، والأنصاري في « فواتح الرحموت » [(١)] - ما يوجد هو أو جنسه في غير الأصل ، ومراد صدر الشريعة بالقاصرة : هو ما لا يوجد هو ولا جنسه بل يختص بالأصل ، والتعدية لعينه ، أو لجنسه لازم على تقدير وجوب التأثير ، بخلاف الإخالة . وحينئذ صح البناء كما قاله صدر الشريعة فى « التوضيح » .

ثم ذكر أن هذا الكلام يعتبر تحريراً للمسألة لتكون محلاً للمنازعة ، ولا يؤول إلى النزاع اللفظي الذي يبعد كل البعد صدوره عن المحصِّلين الكرام فافهم [(٢)] .

أما ما ذكره أصحاب القول الأول من أن الخلاف لفظي واستدلالهم بأن الفريقين قد اتفقا على المعنى فهذا لا نسلمه ؛ حيث لم يحصل اتفاق على المعنى فقد اختلفوا بمسائل في أصول الفقه ، وكان السبب في هذا الخلاف هو خلافهم في صحة التعليل بالعلة القاصرة أو عدم ذلك ، وقد بينت ذلك .

أما قولهم : إن الخلاف لم يتوارد على محل واحد ، فكل أصحاب مذهب يريدون بما قالوه شيئاً غير ما أراده أصحاب المذهب الآخر فهذا -

---

(١) (٢/ ٢٧٧) .

(٢) انظر « مسلم الثبوت » ومعه « فواتح الرحموت » (٢/ ٢٧٧) .

أيضاً - لا يُسلَّم ؛ لأن قرينة الحال تدلّ وتفيد بأن مورد النفي والإثبات واحد ، وهو : التعليل الكائن في القياس ؛ لأن الكلام في شروط القياس وأركانه التي منها العلة، فينصرف إطلاق جواز التعليل بالعلة القاصرة وعدمه إلى ما هو العلة فيه .

وحينئذ لم يصح قولهم : « إن الخلاف لم يتوارد على محل واحد » ؛ لأنه لا يصلح دليلاً على كون الخلاف لفظياً . والله بالصواب .

* * *

المسألة الثالثة عشرة
تخصيص العلة
أو
النقض

تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع [1] .

أي : أن العلة باعتبار وجودها في محال متعددة توصف بالعموم ، فإخراج بعض المحال التي توجد فيها العلة عن تأثير العلة فيه ، وقصر عمل العلة على الباقي يكون بمنزلة التخصيص ، كما أن إخراج بعض أفراد العام عن تناول لفظ العام له ، وقصره على الباقي يُسمى تخصيصاً عند الأصوليين [2] .

مثال ذلك : قول المستدل - مثلاً - في حق من لم يبيت النية - : تعرى أول صومه عنها ، فلا يصح ، فيجعل عراء أول الصوم عن النية علة لبطلانه .

فيقول المعترض : هذا ينتقض بصوم التطوع ، فإنه يصح بدون تبييت

---

(١) هذا تعريف عبد العزيز البخاري في « كشف الأسرار » (٤/ ٣٢) .

وقال الغزالي في « المستصفى » (٢/ ٣٣٦) : « اختلفوا في تخصيص العلة ، ومعناه : أن فقد الحكم مع وجود العلة يبين فساد العلة وانتقاضها ، أو يبقيها علة ، ولكن يخصصها بما وراء موقعها » .

(٢) انظر : « كشف الأسرار » (٤/ ٣٢) .

النية ، فهنا : قد وجدت العلة وهي : العراء بدون الحكم ، وهو : عدم الصحة .

فيقول المستدل - مجيباً - : إن ما ذكرته يعتبر تخصيصاً للعلة يصح وليس مبطلاً لها [1] .

إذا علمت هذا فاعلم أن كثيراً من الأصوليين قد اضطربوا في محل النزاع في هذه المسألة .

ولكن الذي يتصور فيه النزاع هو : تخلف الحكم عن علته لفقد شرط أو وجود مانع .

لذلك قلنا - فيما سبق - : أن المراد بتخصيص العلة هو : تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع .

هذا على منهج من سمى ذلك : « تخصيص العلة » [2] .

أما من سمى ذلك : بالنقض ، وبحث ذلك ضمن قوادح العلة أو قوادح القياس [3] فإنهم قالوا : هل تخلف الحكم عن العلة - وهو

---

(١) انظر : « نهاية السول » (٤/ ١٤٦ - ١٤٧) .

(٢) ومنهم أبو إسحاق الشيرازي في « التبصرة » (ص٤٦٦) ، والغزالي في « المستصفى » (٢/ ٣٣٦) ، والآمدي في « الأحكام » (٣/ ٢١٨) ، وعبد العزيز البخاري في « كشف الأسرار » (٤/ ٣٢) .

(٣) ومنهم إمام الحرمين في « البرهان » (٢/ ٩٧٧) ، والقرافي في « شرح تنقيح الفصول » (ص٣٩٩) ، والبيضاوي في « المنهاج » (٣/ ٨٤) مع « الإبهاج » ، والرازي في « المحصول » (٢/ ٢/ ٣٢٢) ، والبرماوي في « الفوائد السنية » (٢/ ٩١٢) ، والمرداوي في « التحرير وشرحه التحبير » (٣/ ٩٠) .

وابن برهان في « الوصول » (٢/ ٢٧٥) قد بحث هذه المسألة عند كلامه على شروط العلة فقال : « الطرد هل هو شرط من شروط العلة أو لا ؟ ومعروف أنه لا أثر في اختلاف تلك المناهج » .

النقض - يعتبر قادحاً في كونها علة أو لا ؟ حيث إن النقض هو : وجود الوصف للمدعي كونه علة في محل مع تخلف الحكم عنه في ذلك المحل .

وهو معنى تخصيص العلة السابق .

لكن التعبير بالنقض هو ما جرى عليه أكثر الأصوليين ، وهو : أقرب إلى المقصود والله أعلم .

فاختلف العلماء في ذلك على مذاهب ، من أشهرها ما يلي :

المذهب الأول : أن النقض لا يقدح في العلية مطلقاً - أي : سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة ، وسواء كان التخلف لمانع أو لغير مانع ، بل يكون حجة في غير ما خص كالعام إذا خص به .

ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية [1] ، وكثير من المالكية [2] ، وبعض الحنابلة كأبي يعلى [3] ، وأبي الخطاب [4] .

واحتج لهذا المذهب بأن تخلف الحكم عن الوصف في بعض الصور إما أن يكون لدليل أو لغير دليل .

فإن كان التخلف لدليل يدل عليه لم يقدح ؛ لأن هذا الدليل يكون مخصصاً للدليل الذي دل على العلية ، والتخصيص جائز لا حجر فيه ؛ لأنه يرد على العام مطلقاً ، سواء كان العموم مستفاداً من اللفظ ، أو من المعنى .

---

(١) انظر : « أصول السرخسي » (٢/٢٠٨) ، « كشف الأسرار » (٤/٣٢) .
(٢) انظر : « شرح تنقيح الفصول » (ص٤٠٠) ، « إحكام الفصول » (ص٦٥٤) .
(٣) انظر : « الروايتين والوجهين » (ص٧١) .
(٤) انظر : « التمهيد » (٤/٦٩ - ٧٠) .

وإن كان التخلف لغير دليل لم يّعتبر ذلك التخلف ، والمعتبر هو الدليل الذي دل على العلية وبذلك لا يكون النقض قادحاً .

المذهب الثاني : أن النقض يقدح مطلقاً .

وهو مذهب الإمام الشافعي [(١)] واختاره كثير من الشافعية [(٢)] ، وبعض الحنابلة كابن حامد [(٣)] وأبي الحسن الخرزي [(٤)] ، وهو قول كثير من المتكلمين [(٥)] .

واحتج لهذا بأن العلة مقتضية للحكم - أي : مؤثرة فيه أو داعية إليه - واقتضاء العلة للحكم متردد بين أمرين :

الأول : أن يعتبر فيه انتفاء المعارض .

الثاني : أن لا يعتبر فيه انتفاء المعارض .

أما الأول - وهو اعتبار انتفاء المعارض - أي : أن العلة مقتضية للحكم بشرط انتفاء المعارض لذلك الاقتضاء - فإن قلنا به فإن الوصف - حينئذ - لا يكون علة بمجرد اقتضائه للحكم ، بل لا بد من انتفاء المعارض ، وهذا يقتضي : أن العلة مكونة من جزأين :

أحدهما : اقتضاء الوصف المعلل به للحكم ، والآخر : انتفاء المعارض .

---

(١) انظر : « الإحكام » للآمدي (٢١٨/٣) ، « الغيث الهامع » (ص١٨٧) ، « البحر المحيط » (٢٦٢/٥) .

(٢) انظر : « التبصرة » (ص٤٦٦) ، « الإحكام » للآمدي (٢١٨/٣) ، « المحصول » (٣٦٣/٢/٢) .

(٣) انظر : « المسودة » (ص٤١٥) ، « الروايتين والوجهين » (ص٧١) .

(٤) انظر : « العدة » (١٣٨٧/٤) ، « المسودة » (٤١٥) .

(٥) انظر « التبصرة » (ص٤٦٦) ، « المعتمد » (٨٢٢/٢) .

وبناء على ذلك فإنه لا يمكن القول بأن ما حصل قبل انتفاء المعارض هو تمام العلة ، بل هو بعضها .

أما الثاني : وهو عدم اعتبار انتفاء المعارض في اقتضاء العلة للحكم فإن قلنا به فإن وجود المعارض هنا وعدمه سواء ، حيث إن الحكم حاصل على كلا الوجهين، وعلى هذا ، فإن تسمية المعارض هنا معارضاً لا معنى لها ؛ لأن هذا قادح في كونه معارضاً .

المذهب الثالث : التفصيل بين العلة المنصوصة - فإنه لا يقدح فيها - وبين العلة المستنبطة - فإن النقض يقدح فيها .

اختار هذا القرطبي [1] ، ونسبه إمام الحرمين في « البرهان » [2] ، إلى معظم الأصوليين .

واحتج لهذا بأن النقض لا يقدح في العلة المنصوصة بأن النقض تخصيص للعلة، والتخصيص للعلة المنصوصة جائز ، فلا يعد قادحاً ، بخلاف العلة المستنبطة ؛ حيث إنها تأتي من المجتهد ، فهي مظنونة ، واستنبطها ؛ نظراً لصلاحيتها ، فإنه متى ما طرأ ما يقطعها ويمنع من طرد تلك العلة ، فإن مستند استنباطه سيبطل ، وإن ظنه غير صحيح .

المذهب الرابع : أن تخلف الحكم عن علته إن كان وارداً على سبيل الاستثناء فإنه لا يقدح .

أما إن لم يكن كذلك ففيه تفصيل :

أنه لا يعد قادحاً متى وجد مانع مطلقاً - أي : سواء في ذلك العلة المنصوصة ، أو المستنبطة .

---

(١) نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٥/ ٢٦٢) .
(٢) (٢/ ٩٧٧) .

أنه يعد قادحاً في العلية إن كان التخلف لا لمانع .

ذهب إلى ذلك ناصر الدين البيضاوي في « المنهاج » وصفي الدين الهندي في « نهاية الوصول » . واحتج لهذا بقياس النقض على التخصيص .

بيان ذلك : أنه كما أن التخصيص لا يقدح في حجية اللفظ العام ، فإن النقض لا يقدح في كون الوصف علة ، وطريقة تخصيص العموم واضحة ، فكذلك مثلها في النقض فإن العلة من مقتضاها ثبوت الحكم في محالها ، والمانع يقتضي عدم ثبوته في بعض تلك الصور ، فأمكن الجمع بينهما بأن يقال : ترتب الحكم على العلة في جميع أفرادها ما عدا الصورة التي يوجد فيها المانع .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

لقد اختلف العلماء في الخلاف في هذه المسألة هل هو لفظي أو معنوى ؟ على قولين :

القول الأول : إن الخلاف لفظي .

ذهب إلى ذلك إمام الحرمين في « البرهان » [٣] حيث قال : « وهذه المسألة عندنا قريبة المأخذ نزرة الفائدة ليس فيها جدوى من طريق المعنى » [٤] .

---

(١) (٤/١٥٢ - ١٥٦) مع « نهاية السول » .

(٢) (٢/ ورقة ١٩٤ / أ) .

(٣) (٢/٩٩٩) .

(٤) « البرهان » (٢/٩٩٩) .

ووافقه على ذلك ابن الحاجب في « منتهى الوصول والأمل »[1] و« المختصر »[2] ، واختاره الأنصاري في « فواتح الرحموت »[3] ، وعبد العزيز البخاري في « الكشف »[4] .

واحتج هؤلاء على أن الخلاف لفظي بأن الخلاف يرجع إلى تفسير العلة .

فمن قال : إن العلة يلزم من وجودها وجود الحكم - وهو معنى المؤثر - فالتخلف - على هذا - قادح ، أي : إن أريد بالعلة : ما يثبت الحكم يكون نقض أحدهما جزءاً منها ، ويقدح النقض في العلة .

ومن قال : إن العلة : الباعث فلا يكون نقيض أحدهما جزءاً منها ، فلا يقدح النقض في العلة[5] .

وعلل آخرون - لكون الخلاف لفظياً - بقولهم : إنه كان الخلاف لفظياً ؛ نظراً لاتفاق المجوز والمانع على أن اقتضاء العلة للحكم لا بد فيه من عدم التخصيص، وسلَّموا أن المعلل لو ذكر القيد في ابتداء التعليل لاستقامت العلة ، فرجع الخلاف إلى أن ذلك القيد العدمي هل يُسمَّى جزء العلة أو لا ؟

القول الثاني : إن الخلاف معنوي .

ذهب إلى ذلك الرازى في « المحصول »[6] ، والزركشي في

---

(١) (ص ١٧٢) .
(٢) (٣/ ٤١) مع « بيان المختصر » .
(٣) (٢/ ٢٧٨) .
(٤) (٤/ ٣٢) .
(٥) « بيان المختصر » (٣/ ٤١) .
(٦) (٢/ ٢/ ٣٣٠) .

« البحر المحيط »[1] وفي « سلاسل الذهب »[2] وابن عبد الشكور في « مسلم الثبوت »[3] ، والبرماوي في « الفوائد السنية »[4] ، والمرداوي في « التحبير شرح التحرير »[5] قال الإمام في « المحصول »[6] - معترضاً على التعليل الأخير لمن قال : إن الخلاف لفظي - إنا إذا فسرنا العلة بالداعي ، أو الموجب لم نجعل العدم جزءاً من العلة ، بل كاشفاً عن حدوث جزء العلة .

ومن جوز التخصيص لا يقول بذلك .

وإن فسرنا العلة بالأمارة ظهر الخلاف في المعنى أيضاً ؛ لأن من يثبت العلة بالمناسبة يبحث عن ذلك القيد العدمي ، فإن وجد منه مناسبة صحح العلة ، وإلا أبطلها ، ومن يجوز التخصيص لا يطلب المناسبة أصلاً من هذا القيد العدمي »[7] .

هذا بالإضافة إلى أن أصحاب هذا القول قد ذكروا مسائل في أصول الفقه وبينوا أن هذا الخلاف في هذه المسألة - أعني خلاف الأصوليين في النقض هل يقدح في العلة أو لا ؟ - قد أثر في مسائل في أصول الفقه وذكروا من ذلك ما يلي :

أولاً : انخرام المناسبة بمفسد بوجود مفسدة راجحة فإذا أو مساوية .

---

(١) (٥/٢٦٨ - ٢٦٩) .

(٢) (ص ٣٩٣) .

(٣) (٢/٢٧٨) مع « فواتح الرحموت » .

(٤) (٢/٩١٧) .

(٥) (٣/١٠٤) .

(٦) (٢/٢/٣٣٠) .

(٧) « المحصول » (٢/٢/٣٣٠) .

فعند المجوز لا انخرام ، بل تخلف لمانع .

وعند المانع : تنخرم بذلك .

ثانياً : هل ينقطع المستدل بالنقض - وهو الجواب عن النقض فعند المجوز يجوز بإبداء المانع .

وعند المانع لا يجوز .

ثالثاً : جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين (١) .

قلت : الراجح عندى هو : القول الأول - وهو : أن الخلاف لفظي لما سبق من التعليل ، ولأن العلة في غير موضع التخلف صحيحة عند المجوز ، والمانع في موضع التخلف : الحكم معدوم إلا أن العدم عند المانع مضاف إلى عدم العلة .

والعدم عند المجوز مضاف إلى المانع نفسه .

أو تقول بعبارة أخرى : إن الذي أجاز التخلف ، وقال : إن النقض لا يقدح إنما فعل ذلك وأجازه عن المؤثر الذي لم يستجمع لشرائط التأثير لوجود الشروط ، وارتفاع الموانع .

ومن منع التخلف ، وقال : إن النقض قادح إنما فعل ذلك ومنعه عن المؤثر التام المستجمع لشرائط التأثير بوجود الشروط وارتفاع الموانع .

أما ما ذكره أصحاب القول الثاني من المسائل التي تأثرت بالخلاف في هذه المسألة - وهي : هل النقض يقدح في العلية أو لا ؟ فلا نسلم ذلك .

---

(١) انظر : « سلاسل الذهب » (ص ٣٩٣) ، « البحر المحيط » (٥/٢٦٨ - ٢٦٩) ، «الغيث الهامع » (ص ١٨٨) ، « الفوائد السنية » (٩١٧/٢) .

أما الأول - وهو : انخرام المناسبة بمفسدة راجحة ، أو مساوية - فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون من ثمرته [1] .

وأما الثاني - وهو : انقطاع المستدل - فإن انتفاء الحكم لازم البتة ؛ لعدم المانع ، فالمجوز ينسبه إليه ، والمانع ينسبه إلى انتفاء العلة لدخول عدم المانع [2] .

وأما الثالث : وهو التعليل بعلتين - فلم يتبين كون هذه المسألة مبنية على الخلاف في مسألة كون النقض قادحاً أو لا ؟

وهكذا بان أن ما ذكره أصحاب القول الثاني من أن الخلاف معنوي ، وأن هناك مسائل في أصول الفقه قد تأثرت بهذا الخلاف غير صحيح .

وبهذا يكون الخلاف لفظياً لا ثمرة له ، والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) انظر : « فواتح الرحموت » (٢/ ٢٧٩) .

(٢) انظر : « فواتح الرحموت » (٢/ ٢٧٩) .

المسألة الرابعة عشرة

التعليل بأكثر من علة

اتفق الأصوليون على جواز تعليل الحكم الواحد نوعاً المختلف شخصاً بعلل مختلفة .

مثاله : أن تعلل إباحة قتل شخص بكونه مرتداً ، وتعلل إباحة قتل شخص آخر بكونه قاتلا ، وثالث بكونه زانياً محصناً .

واختلف الأصوليون في تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين فأكثر - وهي مختلفة .

مثل : المحصن زنى وقتل ، فإن الزنى يوجب القتل بمجرده ، فهل تعلل إباحة دمه بهما معاً أو لا ؟

ومثل : تحريم وطء المعتدة المحرمة الحائض .

فهذا اختلف الأصوليون فيه - كما قلت - على مذاهب ، من أهمها :

المذهب الأول : أنه يجوز مطلقاً .

ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين [1] .

واحتج لهذا بأدلة كثيرة ، ومنها قولهم : إن العلة الشرعية أمارة فلا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد .

---

(١) انظر : « البحر المحيط » (٤/ ١٧٥) ، « البرهان » (٢/ ٨٢٠) ، « المستصفى » (٢/ ٣٤٢) ، « روضة الناظر » (٣/ ٩١٧) ، « كشف الأسرار » (٤/ ٤٥) .

أي : أن علل الشرع أمارات ومعرفات ، ولا مانع من اجتماع المعرفات والأمارات على شيء واحد ، ولذلك من « لمس » و « بال » انتقض وضوؤه بهما .

المذهب الثاني : أنه لا يجوز مطلقاً .

وهو ما اختاره الآمدي في « الإحكام » [1] ، وابن السبكي في « جمع الجوامع » [2] .

واحتج لهذا : بأن تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة يفضي إلى واحد من أمور ثلاثة : « إما تحصيل الحاصل » و « إما اجتماع المثلين » و « إما نقض العلة » وهذه الثلاثة كلها باطلة ، فالتعليل بأكثر من علة واحدة لحكم واحد باطل .

أي : أن العلة الأولى تقتضي حصول الحكم ، والعلة الثانية إذا وجدت إما أن تقتضي هي الأخرى حصول الحكم بعينه ، وهذا هو تحصيل الحاصل ، وإما أن تقتضي حكماً مماثلاً للحكم الأول ، وحينئذ يلزم اجتماع المثلين ، وإما أن تقتضي حكماً آخر غيرهما ، أو لم تقتضي شيئاً ، وحينئذ يلزم النقض بدون مانع ، وهذا كله غير مسلَّم .

المذهب الثالث : أنه يجوز في المنصوصة ، دون المستنبطة .

ذهب إلى ذلك الرازي في « المحصول » [3] ، وابن فورك [4] .

واحتج لهذا بأن مسند الحكم غلبة الظن في العلة ، ومسند غلبة الظن أمران : « المناسبة » و « الاقتران » أو ما جرى مجراه .

---

(١) (٣/ ٣٤١) .
(٢) (٢/ ٢٤٥) مع « شرح المحلي » .
(٣) (٢/ ٢/ ٢٥٦) .
(٤) نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٤/ ١٧٦) .

وواضح أن القول بالتعليل بعلل متعددة يعنى وجود ذلك بعينه في الوصف الآخر ، وحينئذ لم يكن حصول غلبة الظن في أحد الوصفين أولى من حصوله في الآخر ، وبالتالي : فإما أن لا يحصل ظن علية الوصف في كل واحد منهما ، ولا في مجموعهما ، وهذا باطل ، أو يحصل في مجموعهما فتكون العلة ذلك المجموع ، لا كل واحد منهما ، أو يحصل في كل واحد منهما ، وهو باطل ؛ لأن ظن غلبة الوصف كثيراً ما تختلف عند الشعور بوصف آخر مناسب لذلك الحكم ، وهذا دليل على أن الوصف اللاحق لو كان يفيد العلية كما أفادها سابقه لما اختلف ذلك الظن .

وهذا بخلاف العلتين المنصوصتين ؛ فإن الشارع إذا نص على علية وصف الحكم ، ثم نص على علية وصف آخر فإنه لا يختل ذلك الظن .

المذهب الرابع : عكس الثالث ، وهو : أنه يجوز تعدد العلل في المستنبطة ، ولا يجوز في المنصوصة [(١)] .

واحتج لهذا بقياس العلة المنصوصة على العلة العقلية ، فكما أنه لا يجوز اجتماع العلل العقلية على معلول واحد ، فكذلك العلة الشرعية المنصوصة ، بخلاف العلة المستنبطة فإنها لما كانت ظنية فإنه يصح أن يكون كل واحد من الوصفين علة ، كما أن سبب ظن العلية حاصل في كل واحد من الوصفين .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

ذكر ابن تيمية في « المسودة » [(٢)] أن الخلاف في هذه المسألة لفظي .

---

(١) انظر « البحر المحيط » (١٧٦/٤) ، « مسلم الثبوت » (٢٨٦/٢) .

(٢) (ص ٤١٧) .

واحتج لذلك : - أى لكون الخلاف لفظياً - باتفاق أصحاب المذاهب على المعنى ، واختلافهم في العبارة ؛ لأن أحداً لا يمنع قيام وصفين كل منهما لو انفرد لاستقل بالحكم ، لكن يقال : هل الحكم مضاف إليهما أم إلى كل واحد منهما؟ أو في المحل حكمان ؟ [(١)] .

ووافق على ذلك المطيعي في « سلم الوصول » [(٢)] .

والحق عندى : أن الخلاف معنوي ، قد أثر في مسائل في أصول الفقه ، ومسائل فرعية ، لا يمكن أن ننكرها .

فمن أهم مسائل أصول الفقه المتأثرة في الخلاف بهذه المسألة - أعني : مسألة تعليل الحكم بعلتين - ما يلي :

أولاً : اشتراط العكس في العلة - وهو : انتفاء الحكم عند انتفاء العلة - قد اختلفوا في هذا على مذاهب : أحدها : « أنه يجب مطلقاً » - أى العقلية أو الشرعية - وثانيها : « أنه لا يجب » ، وثالثها : « أنه يجب في المستنبطة دون المنصوصة » [(٣)] .

فإن هذا الخلاف - في اشتراط العكس في العلة - مبني على الخلاف في تعليل الحكم الواحد بعلتين .

فمن أجاز تعليل الحكم الواحد بعلتين ، وكانت لذلك الحكم علل فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء واحدة ، أو بعضها ، بل يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء جميعها .

---

(١) انظر « المسودة » (ص٤١٧) .

(٢) (٤/٢٠٤) .

(٣) انظر : اختلاف الأصوليين في اشتراط العكس في العلة في : البرهان (٢/٨٤٢) ، « المنخول » (ص٤١١) ، « الإحكام » للآمدي (٣/٣٣٨) ، « تيسير التحرير » (٤/٢٢ - ١٥٣) .

وإن منعنا تعليل الحكم الواحد بعلتين ، واشترطنا الاتحاد فالعكس لازم [1] .

ثانياً : المعارضة في الأصل بما هو مستقل بالتعليل مثل : معارضة الكيل بالطعم في الربا ، أو غير مستقلة على أنه جزء العلة مثل : زيادة الجارح إلى القتل العمد العدوان في مسألة القتل بالمثقل .

اختلف العلماء هل تقبل أو لا ؟ على مذهبين :

أولهما : « لا تقبل » ، وثانيهما : « أنها تقبل » [2] .

فهذا الخلاف مبني على تعليل الحكم الواحد بعلتين .

فمن أجاز تعليل الحكم بعلتين أجاز المعارضة هنا وقبلها .

ومن منع تعليل الحكم بعلتين منع المعارضة هنا ولم يقبلها [3] .

ثالثاً : القياس على ما ثبت بالقياس .

اختلف في ذلك على مذاهب : من أهمها مذهبان : أولهما : « أنه يجوز » وثانيهما : « أنه لا يجوز » [4] .

وهذا الخلاف مبنى على الخلاف في هذه المسألة - وهي مسألة تعليل الحكم بعلتين .

---

(١) انظر « سلاسل الذهب » (ص٣٨٩) .

(٢) انظر هذه المسألة - أعنى مسألة المعارضة في الأصل - في « البرهان » (٢/ ١٠٥٠) ، « الإحكام » للآمدي (٤/ ١٢٣) ، « إرشاد الفحول » (ص٢٣٢) ، « تيسير التحرير » (٤/ ١٤٦) .

(٣) انظر « سلاسل الذهب » (ص٤٠٩) .

(٤) انظر : « شفاء الغليل » (ص٦٣٥) ، « الإبهاج » (٣/ ١٦٨) ، « اللمع » (ص٥٨) ، « التبصرة » (ص٤٥٠) ، « فواتح الرحموت » (٢/ ٢٥٣) .

فمن أجاز تعليل الحكم بعلتين أجاز هنا القياس على ما ثبت بالقياس .

ومن منع تعليل الحكم بعلتين منع جواز القياس على ما ثبت بالقياس [1] .

ومن أهم مسائل الفقه المتأثرة في الخلاف في هذه المسألة - أعني مسألة تعليل الحكم بعلتين .

أولاً : إذا وطيء امرأتين ، واغتسل عن الجنابة ، وحلف أنه لم يغتسل عن الثانية : لم يحنث ، وهو مبني على خلاف العلماء في هذه المسألة [2] .

ثانياً : أنه لو أحدث أحداثاً ، ثم نوى حالة الوضوء رفع بعضها فإنه يكفي ؛ لأن الحدث نفسه كالنوم ونحوه لا يرتفع ، وإنما يرتفع حكمه وهو واحد ، وإن تعددت أسبابه ، وقيل : لا يكفي مطلقاً . وقيل : إن نوى الأول صح وإلا فلا ، وقيل غير ذلك .

وهذا مبنى على خلاف العلماء في تعليل الحكم الواحد بعلتين [3] .

فبان من ذلك : أن الخلاف معنوي له أثر في أصول الفقه ، وفي الفقه . والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) انظر : « سلاسل الذهب » (ص٤١٢) .

(٢) انظر : « التمهيد » للأسنوي (ص٤٨٣) .

(٣) انظر : « التمهيد » للأسنوي (ص٤٨١) .

المسألة الخامسة عشرة

تعليل أصول العبادات، وجريان القياس في فروعها

ليس المراد بهذه المسألة إثبات العبادات ابتداء بطريق القياس، ولكن المراد إجراء القياس في فروعها، وتفاصيلها بعد ثبوت الأصل.

فقد اختلفوا في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه يجوز تعليل أصول العبادات، فلا يمتنع على هذا جريان القياس في فروعها.

مثل: إيجاب الصلاة بالإيماء بالحاجب في حق العاجز عن الإتيان بها بالقياس على إيجاب الصلاة قاعداً في حق العاجز عن القيام، والجامع بينهما هو العجز عن الإتيان بها على الوجه الأكمل.

ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين (١).

ولقد استدلوا على ذلك بعموم قوله تعالى: ﴿ **فاعتبروا يا أولي الأبصار** ﴾ وبقول معاذ - رضي الله عنه -: « أجتهد رأيي ولا آلوا » فصوبه النبي ﷺ - وبإجماع الصحابة السكوتي.

فقد دلت تلك الأدلة وغيرها على حجية شرعية القياس، وأنه دليل

---

(١) انظر: « المحصول » (٢/ ٢/ ٤٧٠)، « شرح العمد » (٢/ ٢٠٣)، « الإبهاج » (٣/ ٣٠)، « العدة » (٤/ ١٤١٢)، « شرح الكوكب المنير » (٤/ ٢٢٠)، « نهاية السول » (٤/ ٣٦)، « شرح تنقيح الفصول » (ص٤١٥)، « البحر المحيط » (٥/ ٥٣).

من أدلة الشرع ، ولم تخصص هذه الأدلة حجية القياس بموضع دون موضع ، وهذا يقتضي جواز استعمال القياس في كل حكم يمكن استعماله فيه .

المذهب الثاني : أنه لا يجوز تعليل أصول العبادات ، فلا يجري القياس في فروعها .

ذهب إلى ذلك كثير من الحنفية ومنهم الكرخي .

وأخذ رأيهم هذا من خلال ما ذكره بعضهم عند كلامه على شروط القياس ؛ حيث اعتبروا أن من شروطه : أن لا يكون حكم الأصل معدولاً به عن سنن القياس ، ومثل بعضهم بأن يكون غير مدرك بالعقل كأعداد الركعات ، والطواف، ومقادير الزكاة ، ونحو ذلك [(١)] .

واحتج لذلك بأن ما ثبت بالقياس والاجتهاد فطريقه الظن دون العلم فلو أثبتنا صلاة بإيماء الحواجب لكانت صلاة مبتدأة خارجة عن جملة الصلوات الشرعية التي وقع العلم بورود التعبد بها ، وحصل اليقين في ذلك ، فإثباتها بالقياس لا يصح ، وكذلك القول في ابتداء النصب ، وإثبات الزكاة في الفصلان والعجاجيل ؛ لأن ذلك يجرى مجرى ابتداء الزكاة في صنف من الأصناف التي لم يقع العلم ، ولم يحصل اليقين في ورود الشرع بإثباتها .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

إن الخلاف في هذه المسألة لفظي ؛ حيث أن الخلاف لم يتوارد على محل واحد .

---

(١) انظر : « التوضيح » (٢/٥٦) ، « التحرير » مع « التيسير » (٣/٢٧٨) ، « شرح العمد » (٢/٢٠٦) .

وهذا ثبت بعد إمعان النظر في أدلة أصحاب المذهبين .

فمراد أصحاب المذهب الأول ، غير مراد أصحاب المذهب الثاني .

بيان ذلك :

أن أصحاب المذهب الثاني - وهم المانعون لجواز تعليل أصول العبادات - منعوا إثبات بعض الأحكام بالقياس كالصلاة بإيماء الحاجب ، وإثبات الزكاة في الفصلان والعجاجيل ؛ حيث إنه يعتبر ذلك من أصول العبادات التي لا يمكن إثباتها بطريق القياس .

أما أصحاب المذهب الأول - وهم الجمهور - وهم المجوزون إثبات مثل هذه الأحكام بالقياس فإنه يمنع إلحاقها بهذا الأصل ، وهو كونها من أصول العبادات التي لا تثبت بالقياس ، ولكنه يعتبرها من جملة الفروع المندرجة تحت أصل من الأصول فلا مانع - حينئذ - من إثبات الفروع الفقهية بالقياس والاجتهاد .

قال أبو الحسين البصري في « شرح العمد »[(١)] - مبيناً ذلك - : « ألا ترى أن ما يقوله شيخنا أبو عبد الله - رحمه الله - في الصلاة بإيماء الحاجبين ، وأنه لا شبهة في أنه لو سلم ما قاله فيها من كونها صلاة مبتدأة خارجة عن سائر الصلوات الثابتة بالشرع المقطوع عليه ، فإن إثباتها بما طريقه الظن من خبر الواحد والقياس لا يجوز ، إلا أن من يخالفه في ذلك يقول : إن هذه الصلاة هي الصلاة المعهودة التي وقع العلم بورود التعبد بها ، وإنما سقط سائر أفعالها للعذر ، فبقي الممكن منها واجباً ، فالنظر إنما يتناول صحة أحد الأمرين ، فأيهما صح كان العمل عليه هو الواجب .

---

(١) (٢/٢٠٩) .

فلذلك قلنا : إن الكلام في تفاصيل هذه المسائل يتعلق بالنظر في أعيانها ، لا بما يجري في أصول الفقه ، وكذلك القول في سائر ما ذكره - رحمه الله - من النصاب المبتدأ ، وإثبات الزكاة في العجاجيل والفصلان ؛ لأن من يخالفه في ذلك يجري الحكم في هذه المسائل مجرى ما يقوله - رحمه الله - في وجوب الوتر ، والنصاب المبني على النصاب ، ولا يلحقه بالعبادات المبتدأة »[1] .

* * *

(١) « شرح العمد » (٢/٢٠٩ - ٢١٠) .

المسألة السادسة عشرة

القياس في الأسباب والشروط والموانع

لقد سبق في المجلد الأول التعريف بكل واحد من هذه الأقسام الثلاثة .

والمقصود بهذه المسألة : أنه إذا أضيف حكم إلى سبب ، وعلمت فيه علة السبب ، فإذا وجدت في وصف آخر هل يجوز أن ينصب سبباً ؟

أو تقول : إذا وجد سبب ، أو شرط ، أو مانع لحكم ؛ لأجل مناط فهل يجوز أن يقاس ما يوجد فيه المناط عليها ويحكم بسببيتها ، وشرطيتها ، ومانعيتها أو لا ؟

اختلف في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : يجوز أن يجري القياس في الأسباب ، والشروط ، والموانع ، ذهب إلى ذلك كثير من الشافعية ، والحنابلة وبعض الحنفية (١) .

واحتج لذلك : بأن أدلة جواز القياس العقلية والنقلية دلت بجلاء على أن القياس جائز في الأحكام الشرعية مطلقاً ، لم تفرق بين حكم وحكم ، والأسباب ، والشروط ، والموانع أحكام من أحكام الله -

---

(١) انظر : « نهاية السول » (٤/ ٥٠) ، « البرهان » (٢/٨٩٦) ، « التبصرة » (ص٤٤٠) ، « أصول السرخسي » (٢/١٥٦) ، « المستصفى » (٢/ ٩١) ، « الإحكام » للآمدي (٤/ ٨٦) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص٤١٤) ، « الإبهاج » (٣/٣٨) ، «المحصول» (٢/ ٢/ ٤٦٥) ، « الروضة » (٣/ ٩٢٠) .

تعالى - كالوجوب والندب ونحو ذلك ، فتخصيص القياس ببعض الأحكام دون بعض تحكُّم لا دليل عليه ، فإذا فهمنا العلة وعقلناها فإنه يجوز القياس في الأحكام مطلقاً .

المذهب الثاني : أنه لا يجوز جريان القياس في الأسباب ، والشروط والموانع ، ذهب إلى ذلك بعض الحنفية ، وبعض الشافعية ، وكثير من المالكية (١) .

واحتج لهذا بأن قياس اللواط على الزنا - مثلاً - في كونه موجباً للحد : إن لم يكن لمعنى مشترك بينهما فلا يصح القياس .

وإن كان لمعنى مشترك كان الموجب للحد هو ذلك المشترك .

وحينئذ يخرج كل من الزنا واللواط عن كونه موجباً ؛ لأن الحكم بما أسند إلى القدر المشترك استحال - مع ذلك - إسناده إلى خصوصية كل واحد منهما ، وحينئذ فلا يصح القياس ؛ لأن من شرطه بقاء حكم الأصل ، وهو غير باق هنا.

واستدل لهذا - أيضاً - بأن القياس في الأسباب والشروط والموانع يعتبر فيه التساوي في الحكمة ، وهذا أمر قد استأثر الله بعلمه .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف بين المذهبين خلاف لفظي ؛ لأن أصحاب المذهب الثاني - وهم الذين منعوا القياس في الشروط والأسباب والموانع - نظروا إلى أن

---

(١) انظر : « نهاية السول » (٤/ ٥٠)، « الوصول إلى الأصول » (٢/ ٢٥٦)، «شرح تنقيح الفصول » (ص٤١٤)، « الروضة » (٣/ ٩٢٠)، « فواتح الرحموت » (٢/ ٣١٩) .

كونهما سببين ، أو شرطين أو مانعين يقتضي أن تكون الحكمة في كل المرتب عليها الحكم غير ما في الآخر ؛ إذ لو كانت واحدة في السبب - مثلاً - : لكان مناط الحكم شيئاً واحداً ، وهي تلك الحكمة ، وحينئذ لا تعدد في السبب ولا في الحكم - وكذا يقال في الشرط والمانع .

أما أصحاب المذهب الأول - وهم الذين جوَّزوا القياس في الثلاثة - لم يريدوا إلا ثبوت الحكم بالوصفين ؛ بسبب اشتراكهما في الجامع ، وهذا يعود إلى ما ذكر من اتحاد الحكم والسبب فيكون - بهذا - الخلاف لفظياً (١) .

والحاصل : أن أصحاب المذهب الأول - وهم المجوِّزون لإجراء القياس في الأسباب والشروط والموانع - أرادوا : أن ذلك يجوز بشرط اتفاق الحكمة في الأسباب والشروط والموانع .

وأن أصحاب المذهب الثاني - وهم المانعون للقياس في هذه الثلاثة - أرادوا : أنه لا يجوز القياس إذا اختلفت الحكمة في الأسباب والشروط والموانع ، فيكون الخلاف لفظياً . والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) انظر : « سلم الوصول » (٤/٥١) .

المبحث الثاني

مسائل الخلاف المتعلقة بالأدلة المختلف فيها

ولقد وجدت مسألة خلافية واحدة تخص موضوع بحثي في الأدلة المختلف فيها وهي : تعريف الاستحسان وهل هو حجة ؟ وإليك بيان ذلك :

الاستحسان لغة : هو عد الشيء حسناً سواء كان هذا الشيء حسياً كالثوب ، أو معنوياً كالرأي [1] .

واطلاق لفظ « الاستحسان » لم يحصل فيه خلاف ؛ لأن ذلك وارد في الكتاب كقوله تعالى : ﴿ **الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ** ﴾ [2] ووارد في السنة كما روي عن النبي - عليه السلام - أنه قال : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » [3] ووارد في ألفاظ أكثر الفقهاء مثل : استحسان دخول الحمام من غير تقدير عوض للماء المستعمل .

ولكن الخلاف جرى في معنى الاستحسان وحجيته على أساس ما يقال في معناه وحقيقته .

---

(١) انظر : معجم مقاييس اللغة (٢/٥٧) .

(٢) سورة الزمر : ١٨ .

(٣) رواه ابن مسعود - رضي الله عنه - وهو موقوف عليه كما قيل .
أخرجه الحاكم عنه في « المستدرك » (٣/٧٨ - ٧٩) ، والزيلعي في « نصب الراية » (٤/١٣٣) .

فقد ذكر كثير من الأصوليين أن الحنفية يخالفون الشافعية وجمهور الأصوليين في حقيقة الاستحسان مما يوهم أن هناك خلافاً بينهم ، ولكن لو دققت النظر فيما ورد عن هؤلاء وهؤلاء لوجدت أن الخلاف لفظي .

ولبيان ذلك لا بد من ذكر حقيقة الاستحسان عند الحنفية وجمهور الأصوليين ، فأقول :

أولاً : تعريفات الحنفية له .

لقد اختلفت الحنفية في تعريف الاستحسان .

والسبب في ذلك : أن كلمة « الاستحسان » وردت في كلام الإمام أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ، ومحمد بن الحسن كثيراً ، ولم يبينوا مرادهم بتلك الكلمة ، فاختلف من جاء بعدهم في تعريفه .

فعرفه بعضهم بقوله : إن الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بعقله وهو محكي عن أبي حنيفة [1] .

ولما سمع الإمام الشافعي هذا يتناقله بعض فقهائهم أنكره أشد الإنكار وذلك في « الرسالة » وذكر فيها : أن هذا هو تشريع بالهوى والتلذذ والتشهي .

ولما رأى بعض الحنفية شدة إنكار الإمام الشافعي والشافعية على ذلك التعريف حاولوا تغيير ذلك التعريف ويعرفوه بآخر أوضح منه فقال بعضهم : إن الاستحسان هو : دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه [2] .

فأنكر ذلك الغزالي في « المستصفى » [3] قائلاً : « وهذا هوس ؛ لأن

(١) انظر : « المستصفى » (١/ ٢٨١) .
(٢) انظر : « المستصفى » (١/ ٢٨١) .
(٣) (١/ ٢٨١) .

ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدرى أنه وهم وخيال أو تحقيق ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصححه الأدلة أو تزيفه »[1] .

ولما رأى متأخروا الحنفية هذا الإنكار الشديد على ما نقل عن متقدميهم من تعريفات للاستحسان حاولوا تعريفه وضبطه بتعريف واضح قريب من مراد كبار الحنفية ومتقدميهم .

فقال أبو الحسن الكرخي : إن لفظ الاستحسان عندهم ينبيء عن ترك حكم إلى حكم هو أولى منه ، لولاه لكان الحكم الأول ثابتاً » هذا ما نقله عنه تلميذه أبو بكر الرازي في « الفصول »[2] .

ونقل أبو الحسين البصري في « المعتمد »[3] عن أبي الحسن الكرخي أن : الاستحسان هو : « أن يعدل عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى يقتضي العدول عن الأول »[4] .

ويقرب من ذلك قول بعض الحنفية - في تعريفه - : « إنه ترك طريقة للحكم إلى أخرى أولى منها لولاها لوجب الثبات على الأولى »[5] .

وعرفه الصيمري في « مسائل الخلاف »[6] بنحو تعريف الكرخي .

وعرفه أبو بكر الجصاص في « الفصول »[7] بأنه ترك القياس إلى ما

---

(١) المستصفى (١/ ٢٨١) .
(٢) (ورقة ٢٩٥ / أ) .
(٣) (٢/٢٩٦) .
(٤) « المعتمد » (٢/ ٢٩٦) .
(٥) المرجع السابق .
(٦) (ص ٤٤٢) .
(٧) (ورقة ٢٦٥ / أ) .

هو أولى منه » ، وكذلك فعل الدبوسي في « تقويم الأدلة » [1] ، والسرخسي في « أصوله » [2] إلا أنه فصَّل في ذلك قائلاً : « والنوع الآخر هو الدليل يكون معارضاً القياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل انعدام التأمل فيه ، وبعد انعدام التأمل في حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة ، فإن العمل به هو الواجب » [3] .

ولما لوحظت الأمثلة التي أوردها أصحاب هذه التعريفات وجدنا أنهم يقصدون بالقياس ما هو أعم من القياس الأصولي ، فقد يكون قياساً أصولياً ، وقد يكون بمعنى القاعدة أو الأصل العام ، وقد يكون بمعنى الدليل .

وبهذا تتفق هذه التعريفات التي ذكرها الجصاص ، والدبوسي ، والسرخسي مع ما حكي عن أبى الحسن الكرخي من تعريف للاستحسان .

ثم جاء الكمال بن الهمام ، وابن عبد الشكور ، والشارحون لكتابيهما - التحرير [4] ، ومسلم الثبوت [5] - فشرحوا وبينوا مقصود الحنفية المتقدمين فيما قالوه من تعريفات للقياس فذكروا : أن الاستحسان قسمان : « عام » و« خاص » :

---

(١) (ورقة ١٨٤ / أ) .

(٢) (٢/ ٢٠٠) .

(٣) « أصول السرخسي » (٢/ ٢٠٠) .

(٤) (٤/ ٧٨) مع شرحه : « تيسير التحرير » .

(٥) (٢/ ٣٢١) مع شرحه : « فواتح الرحموت » .

أما العام فهو كل دليل في مقابلة القياس الظاهر يقتضي العدول عن القياس من نص ، أو أثر ، أو إجماع ، أو ضرورة ، أو غيرها .

أما الخاص فهو القياس الخفي في مقابلة القياس الجلي [١] .

ثانياً : تعريفات الجمهور للاستحسان :

لو دققنا النظر فيما ورد عن المالكية ، والشافعية ، والحنابلة من تعريفات للاستحسان لوجدنا أن تلك التعريفات لا تختلف عما ذكره فقهاء الحنفية ، وإليك بيان ذلك :

قال أبو إسحاق الشاطبي في « الموافقات » [٢] - نقلاً عن أبي بكر ابن العربي - : « الاستحسان عندنا وعند الحنفية العمل بأقوى الدليلين ، فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرد فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر ، أو معنى ، ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة ، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس ، ويريان معاً تخصيص القياس ، ونقض العلة ، وفي المذهب المالكي من هذا المعنى كثير جداً » [٣] .

فاتضح من ملاحظة هذا الكلام من المالكية ، ومن ملاحظة تطبيقاتهم للاستحسان أنه لا فرق بين مقصودهم بالاستحسان ومقصود الحنفية .

ولذلك قال ابن الحاجب في « المختصر » [٤] : « ولا يتحقق استحسان مختلف فيه » .

---

(١) والقياس الجلي - على حسب تفسير الحنفية - هو : ما يتبادر إلى الأذهان وجهه ، والقياس الخفي : هو الذي لا يتبادر إلى الأفهام ، ولكنه يحتاج إلى تأمل وفكر .

(٢) (٤/٢٠٧) .

(٣) « الموافقات » (٤/٢٠٧ - ٢٠٨) .

(٤) (٣/ ٢٨١) مع « بيان المختصر » .

أما الشافعية فهم أكثر من أنكر على الحنفية ما قالوه من تعريفات للاستحسان خاصة التعريفين الأولين اللذين أنكر الأول منهما الإمام الشافعي ، وأنكر الثاني منهما الغزالي - كما سبق .

وهذا لا يعني أنهم أنكروه جملة وتفصيلاً ، بل إن كثيراً منهم - أعني من الشافعية - قرر أنه لا يوجد استحسان مختلف فيه بينهم وبين الحنفية ، وذكروا ذلك بعد أن اتضحت صورة الاستحسان عند القائلين به من الطرفين .

قال أبو إسحاق الشيرازي في « التبصرة »[1] - مبيناً ذلك - : « وإن كان الأمر على ما فسَّره أصحابه - وهم الكرخي ومن وافقه - فإنه لا مخالفة في معناه، فإن ترك أضعف الدليلين لأقواهما واجب ، وترك القياس بدليل أقوى منه واجب »[2] .

وقال ابن السبكي في « الإبهاج »[3] : « وقد ذكر للاستحسان تفاسير أخر مزيفة ، لا نرى التطويل بذكرها ، وحاصلها يرجع إلى أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه » . ا هـ .

وقال الشوكاني في « إرشاد الفحول »[4] : « قال جماعة من المحققين : الحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه » ثم أطال في تعليل ذلك[5] .

---

(١) (ص ٤٩٤

(٢) « التبصرة » (ص٤٩٤) .

(٣) (٣/ ١٩٠) .

(٤) (ص٢٤١) .

(٥) انظر : « إرشاد الفحول » (ص٢٤١) .

أما الحنابلة فقد وافقوا ما ذكره الكرخي ومن جاء بعده من الحنفية على المقصود بالاستحسان .

فقال أبو يعلى في « العدة »[1] وأما الغرض في إطلاق هذه العبارة فهو ترك الحكم إلى حكم هو أولى منه » .

وهو الذي أشار إليه ابن قدامة في « الروضة »[2] حيث قال فيها : « إن المراد به - يعني الاستحسان - : العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة . . »[3] .

فاتضح مما سبق أن الجمهور - من مالكية ، وشافعية ، وحنابلة - لا يخالفون الحنفية في المراد بالاستحسان فكان الخلاف لفظياً .

ومن تتبع واستقراء ما ورد عن الحنفية ، من تعريفات للاستحسان ، وتطبيقاته ثبت أنهم لا يقولون بأن الاستحسان هو : « ما يستحسنه المجتهد بعقله » ولا يقولون بأنه : « دليل ينقدح في نفس المجتهد يعجز عن التعبير عنه » .

وهم - أعنى الحنفية - يقولون بأن الاستحسان : العدول في الحكم عن دليل إلى دليل هو أقوى منه .

وهذا مما لا ينكره الجمهور فكان الخلاف لفظياً ، لا ثمرة له .

قال ابن قدامة في « الروضة »[4] : « وهذا مما لا ينكر ، وإذا

---

(١) (٥/١٦٠٧) .
(٢) (٢/ ٥٣١) .
(٣) « الروضة » (٢/ ٥٣١) .
(٤) (٢/ ٥٣٢) .

اختلف في تسميته ، فلا فائدة في الاختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى » [1] .

ولما ذكر ابن السمعاني أن الخلاف لفظي - في هذه المسألة علل ذلك بأن تفسير الاستحسان بما يشنع عليهم - أى : على الحنفية - لا يقولون به ، والذي يقولون به أنه : العدول في الحكم عن دليل إلى دليل هو أقوى منه فهذا مما لا ننكره [2] .

وذكر القفال كلاماً قريباً من ذلك وهو : إن كان المراد بالاستحسان ما دل عليه الأصول لمعانيها فهو حسن ؛ لقيام الحجة به ، وتحسين الدلائل ، فهذا لا ننكره ونقول به ، وإن كان ما يقبح في الوهم من استقباح الشيء ، واستحسانه بحجة دلت عليه من أصل ونظير فهو محظور والقول به غير سائغ [3] .

فثبت أن الخلاف لفظي ؛ لاتفاق الحنفية .

والجمهور على أن المراد بالاستحسان هو : العدول في حكم المسألة من دليل إلى دليل هو أقوى منه .

فقد اتفق على المعنى ، وإن اختلفوا في التعبير عنه واصطلاحهم عليه ، فإن هذا لا يؤثر والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) « الروضة » (٢/ ٥٣٢) .

(٢) نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٦/ ٨٩ - ٩٠) .

(٣) نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٦/ ٩) .

الفصل الرابع
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالألفاظ ودلالتها على الأحكام الشرعية

ويشتمل على المباحث التالية :

المبحث الأول : مسائل الخلاف المتعلقة باللغات ، والدلالات .

المبحث الثاني : مسائل الخلاف المتعلقة بالحقيقة والمجاز .

المبحث الثالث : مسائل الخلاف المتعلقة بالمجمل والمبين .

المبحث الرابع : مسائل الخلاف المتعلقة بالأمر والنهي .

المبحث الخامس : مسائل الخلاف المتعلقة بالعموم والخصوص .

المبحث السادس : مسائل الخلاف المتعلقة بالمفاهيم .

المبحث الأول
في
مسائل الخلاف المتعلقة باللغات والدلالات

وفيه ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : هل اللغات توقيفية ، أو هي اصطلاحية ؟

المسألة الثانية : هل دلالة المطابقة والتضمن والالتزام لفظية أو عقلية ؟

المسألة الثالثة : المضمر هل هو جزئي أو كلي ؟

المسألة الأولى

هل اللغات توقيفية ، أو هي اصطلاحية ؟

اختلف في ذلك على مذاهب :

المذهب الأول : أن اللغات توقيفية .

أي : أن الواضع هو الله - تعالى - ووضعه متلقى من جهة التوقيف إما بالوحي ، أو بأن يخلق الله - تعالى - لواحد أو لجماعة من الخلق العلم الضروري بأن هذه الألفاظ واللغات قصدت للدلالة على المعاني .

ذهب إلى ذلك أبو الحسن الأشعري ، والظاهرية ، وابن فورك ، وبعض الفقهاء [(١)] .

واستدل لهذا المذهب : بأن مبدأ اللغات إما أن يكون اصطلاحي ، أو توقيفي، ولا ثالث لهما .

أما الأول - وهو أن يكون اصطلاحي - فلا يمكن ، وذلك لأن الاصطلاح مأخوذ من « اصطلح القوم على كذا » إذا اتفقوا عليه ، وهذا الاتفاق لا يتم إلا بواسطة خطابات ، يخاطب بعضهم بعضاً بها ، ومناداة ينادي بعضهم بعضاً للاصطلاح على ذلك الأمر ، وهذا كله لا يمكن إلا عن طريق لفظ يعلمه كل واحد من هؤلاء المجتمعين قبل

---

(١) انظر : « المستصفى » (١/ ٣١٨) ، « الإحكام » للآمدي (١/ ٧٤) ، « المحصول » (١/ ١/ ٢٤٤) ، « الروضة » (٢/ ٥٤٣) ، « إتحاف ذوي البصائر » (٥/ ٩) ، « البحر المحيط » (٢/ ١٤) ، « شرح المنهاج » للأصفهاني (١/ ١٦٩) ، « العدة » (١/ ١٩١) ، « نهاية السول » (١/ ١٧١) ، « المسودة » (ص/ ٥٦٢) .

الاجتماع لوضع تلك الاصطلاحات ، فلزم من ذلك كله التسلسل ، وهو ممتنع ، وإذا كان هذا الأول ممتنع ولا يمكن فلم يبق إلا الثاني وهو أن مبدأ اللغات توقيفي .

المذهب الثاني : أن مبدأ اللغات اصطلاحي .

أي : أن ذلك من وضع أرباب اللغات واصطلاحهم .

ذهب إلى ذلك أبو هاشم المعتزلي ، وجماعة من المتكلمين [(١)] .

واحتج أصحاب هذا المذهب بقولهم : إنه لا يمكن للمخاطب ، أو أي أحد من الناس أن يفهم التوقيف الوارد من الله - تعالى - إلا إذا كان عارفاً - من قبل- بلفظ صاحب التوقيف باصطلاح سابق ، فيكون الأصل الاصطلاح .

المذهب الثالث : أنه يجوز أن تكون توقيفية ، ويجوز أن تكون اصطلاحية ، ويجوز أن يكون بعضها توقيفي ، وبعضها الآخر اصطلاحي .

ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني ، وكثير من أهل التحقيق [(٢)] .

استدل لهذا المذهب بأن اللغة لو كانت اصطلاحية - كلها - للزم من أن تعريفها للغير يحتاج إلى اصطلاح ، وهذا الاصطلاح يحتاج إلى اصطلاح آخر وهكذا ، فيلزم التسلسل وهو باطل .

---

(١) انظر : « مختصر ابن الحاجب » (١/ ٢٨٣) ، « المنهاج » (١/ ١٦٨) مع « شرح الأصفهاني » ، « البحر المحيط » (٢/ ١٤) .

(٢) انظر : « المستصفى » (١/ ٣١٨) ، « المحصول » (١/ ١/ ٢٤٥) ، « العدة » (١/ ١٩٠) ، « البحر المحيط » (٢/ ١٥) .

ولو كانت توقيفية - كلها - للزم من تقدم البعثة على معرفة اللغة ، وكذلك لا يمكن أن يفهم كلام صاحب التوقيف إلا باصطلاح .

فلزم ذلك أن يكون بعضها توقيفياً ، والبعض الآخر اصطلاحياً ، وهذا ما يقال أن البعض التوقيفي يكون مقدماً على البعض الاصطلاحي ؛ لأن الإنسان يولد جاهلاً فاقتضت حكمة الله - تعالى - أن يعلمه ما هو ضروري له ، ثم يتعلم هو بعد ذلك ما يراه محتاجاً إليه ؛ لقوله تعالى: ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً** ﴾ .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

لقد اختلف في هذا الخلاف على قولين :

القول الأول : إن الخلاف معنوي ، له أثر ، وفائدة .

ذهب إلى ذلك الماوردي وبعض العلماء .

وهؤلاء اختلفوا في نوع هذه الفائدة ما هي ؟

فذكر الماوردي في « النكت والعيون » [(١)] : أن فائدة الخلاف في هذه المسألة : أن من قال بالتوفيق جعل التكليف مقارناً لكمال العقل ، ومن قال بالاصطلاح أخر التكليف عن العقل مدة الاصطلاح على وضع الألفاظ لمعانيها [(٢)] .

وقال بعضهم : إن فائدة البحث في تلك المسألة : النظر في جواز قلب اللغة فالقائلون بالتوقيف يمنعونه مطلقاً ، والقائلون بالاصطلاح

---

(١) (١/ ٨٩ - ٩٠) .

(٢) انظر : « النكت والعيون » (١/ ٨٩ - ٩٠) .

يجوزونه إلا أن يمنع الشرع منه ، ومتى لم يمنع كان للشيء اسمان أحدهما متوقف عليه ، والآخر متواضع عليه [1] .

وقال بعضهم : إن فائدة الخلاف في تلك المسألة : أنه يجوز التعلق باللغة لإثبات حكم الشرع من غير رجوع إلى الشرع ، هذا ما ذهب إليه أكثر الحنفية، وبنوا عليه : أن حكم الرهن : الحبس ؛ لأن اللفظ ينبيء عنه .

أما عند الشافعية فإنه لا يجوز التعلق باللغة لإثبات الحكم الشرعي ؛ لأن الواضعين في الأصل كانوا جهالاً وضعوا عبارات لمعبرات ، لا لمناسبات ، ثم استعملت وصارت لغة [2] .

وبعضهم ذكر أن الخلاف في هذه المسألة يتخرج عليه مسائل في أصول الفقه ، ومنها : مسألة « جريان القياس في اللغات المشتقة الصادرة عن معان معقولة » ، فإنه قد اختلف في ذلك على مذهبين : أحدهما : يجوز ، والآخر : المنع .

وأصل الخلاف مبني على أن اللغة توقيفية أو اصطلاحية ؟

فمن قال : إنها توقيفية منع القياس ؛ لأنه إذا كان الأصل لا يعلم إلا بتوقيف فكذا ما في معناه [3] .

وبعضهم ذكر أن الخلاف في هذه المسألة يتخرج عليه مسائل في الفقه ، ومنها :

---

(١) انظر : « الإبهاج » (١/٢٠٢) ، « إتحاف ذوي البصائر » (١٧/٥) .

(٢) انظر : « الإحكام » للآمدي (١/٥٧) ، « البرهان » (١/١٧٢) ، « حاشية البناني » (١/٢٧١ - ٢٧٢) .

(٣) انظر : « سلاسل الذهب » (٣٦٤ - ٣٦٥) .

أولاً : المسألة المعروفة بمهر السر والعلانية ، وهي : ما إذا تزوج الرجل امرأة بألف ، وكانا قد اصطلحا على تسمية الألف بألفين ، فهل الواجب ألف ، وهو : ما يقتضيه الاصطلاح اللغوي ، أو ألفان ؛ نظراً إلى ما يقتضيه الوضع الحادث فيه خلاف ، مبني على الخلاف في هذه المسألة - « أعني : هل اللغات توقيفية أو اصطلاحية ؟ » [١] .

ثانياً : لو قال الرجل لزوجته : إذا قلت : أنت طالق ثلاثاً لم أرد به الطلاق ، وإنما غرضي أن تقومي وتقعدي ، ثم قال لها : أنت طالق ثلاثاً ، اختلف في وقوع الطلاق ، والخلاف مبني على الخلاف في هذه المسألة [٢] .

ثالثاً : إذا استعمل رجلان لفظ المفاوضة - وهي : أن يكون جميع ما يملكانه بينهما - وأرادا شركة العنان فهل يجوز ذلك ؟ اختلف في ذلك ، والخلاف مبني على الخلاف في هذه المسألة [٣] .

رابعاً : إذا تبايعا بالدنانير ، وسميا ذلك بالدراهم هل يجوز ؟ فيه خلاف وهو مبني على الخلاف في هذه المسألة .

خامساً : إذا سمَّى السيد أمته حرة ، ولم يكن ذلك أسمها ، ثم قال بعد ذلك : يا حرة ، فهل تعتق بذلك اللفظ أو لا ؟ لقد اختلف في ذلك على مذهبين ، والخلاف مبني على الخلاف في هذه المسألة [٤] .

القول الثاني : أن الخلاف ، لا ثمرة ولا فائدة له .

ذهب إلى ذلك الأبياري في « التحقيق والبيان » [٥] ، وابن السبكي

---

(١) انظر : « التمهيد » للأسنوي (ص١٣٨) .
(٢) انظر : « البحر المحيط » (٢/١٨) .
(٣) انظر : « البحر المحيط » (٢/١٩) .
(٤) انظر المرجع السابق .
(٥) (١/ ورقة ٣٥ /١)

في « الإبهاج »[1] ، والزركشي في « البحر المحيط »[2] ، والغزالي في « المستصفى »[3] ، وابن قدامة في « الروضة »[4] ، وابن أبي شريف في « الدرر اللوامع »[5] .

فقال الغزالي في « المستصفى »[6] : « الخوض فيها فضول لا أصل له » ، وقال الأبياري في « التحقيق والبيان »[7] : « ذكرها في الأصول فضول » ، وقال الزركشي في « البحر المحيط »[8] : « إن الخلاف في هذه المسألة يوجب الظن بأن لا فائدة للخوض فيه » ، وقال ابن أبي شريف في « الدرر اللوامع »[9] : « ولا فائدة تنبني على الخلاف فيها » ، وقيل : « الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل »[10] .

وذكر بعض هؤلاء : أن هذه المسألة ذكرت في كتب الأصول لأحد أمرين :

أحدهما : تكميل العلم بهذه الصناعة ؛ لأن معظم النظر فيها يتعلق بدلالة الصيغ ، أو جواز قلب ما لا تعلق له بالشرع فيها كتسمية الفرس ثوراً ، والثور فرساً ، ونحو ذلك .

---

(١) (١/٢٠٢) .
(٢) (٢/١٨) .
(٣) (١/٣٢٠) .
(٤) (٢/٥٤٥) .
(٥) (ص ٤٧٥) .
(٦) (١/٣٢٠) .
(٧) (١/ ورقة ٣٥/ أ) .
(٨) (٢/١٨) .
(٩) (ص٤٧٥) .
(١٠) انظر : « الدرر اللوامع » (ص ٤٧٥) ، « البحر المحيط » (٢/١٨)

ثانيهما : أنها تجري مجرى الرياضيات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها كمسائل الخبر ، فتكون من رياضيات أصول الفقه ، بخلاف مسألة : الأمر للوجوب ،.أو النهي يقتضي الفساد فهي من ضروراته [١] .

وهذا القول - وهو أنه لا ثمرة لهذه المسألة - هو الصحيح عندي وذلك لأنه لا يترتب عليها معرفة عمل من أعمال الشريعة .

وما ذكره أصحاب القول الأول - وهو : أن الخلاف معنوي له ثمرة وفائدة - فلا يُسلم ، وإليك بيان ذلك :

أما قول بعضهم : إن فائدة الخلاف في هذه المسألة النظر في قلب اللغة ، فإن هذا لا تعلُّق له بالشرع .

وأما قول بعضهم : إن فائدة هذا الخلاف في هذه المسألة : أنه يجوز التعلق باللغة لإثبات حكم الشرع من غير رجوع إلى الشرع فهذا لا يمكن تصوره ؛ إذا أن الأحكام الشرعية لا تؤخذ إلا من الشرع أما اللغة فلا تفيد شيئاً قبل مجيء الشرع .

وأما قول بعضهم : إن فائدة الخلاف في هذه المسألة : أنها أثرت في مسألة هل يجري القياس في اللغة ؟ فالحق أن البحث في هذه المسألة لا يتوقف على الخلاف في مسألة هل اللغات توقيفية أو اصطلاحية ؟ - كما قال ابن التلمساني [٢] ؛ حيث إنه يمكن أن يقال : إن الخمر إنما سميت خمراً لمخامرتها العقول بأي طريق سواء كان توقيفياً أم اصطلاحياً ، فوجدنا الاسم دار مع المخامرة وجوداً وعدماً ، ثم وجدنا النبيذ كذلك هل يسمى خمراً أو لا ؟

---

(١) انظر : « البحر المحيط » (١٨/٢) ، « إتحاف ذوي البصائر » (١٦/٥ - ١٧) .
(٢) كما نقله عنه الزركشي في « سلاسل الذهب » (ص ٣٦٥) .

وأما قول بعضهم : إن الخلاف في هذه المسألة تخرج عليه مسائل في الفقه وذكروا عدداً من الأمثلة فالحق أنه لا يتخرج شيء من ذلك على هذه القاعدة - كما قال ابن السبكي في « الإبهاج »[(١)] ، والزركشي في « البحر المحيط »[(٢)] - والسبب في ذلك : أن مسألتنا - التي نحن بصددها - في أن اللغات هذه الواقعة بين أظهرنا هل هي بالاصطلاح أو التوقيف بصورة عامة ، لا في شخص خاص اصطلح مع صاحبه على تغيير الشيء عن موضعه كتغيير الألف وتسميته بالألفين ، أو نحو ذلك.

وهذه الفروع التي ذكرها هؤلاء وزعموا أنها تتخرج على مسألة « هل اللغات توقيفية أو اصطلاحية ؟ » فإن الحق أنها تتخرج على قاعدة أخرى وهي : «الاصطلاح الخاص هل يرفع الاصطلاح العام أو لا ؟ »[(٣)] فيه خلاف .

وتلك الفروع تخرجت عليها فوقع لبس عند هؤلاء ، فتدبر الأمر .

وعليه : فلا ثمرة ولا فائدة للخلاف في هذه المسألة ، والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) (١/٢٠٢) .

(٢) (٢/١٩) .

(٣) انظر هذه القاعدة في « المنثور » (١/ ١٨٠ - ١٨١)

المسألة الثانية

هل دلالة المطابقة والتضمن والالتزام لفظية أو عقلية ؟

الدلالة في اللغة هي : مصدر دل ، يدل ، ودلالة [1] ، وهي : ما يتوصل به إلى معرفة الشيء ، كدلالة اللفظ على المعنى ، ودلالة الإشارات والرموز [2] .

ولقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الدلالة اصطلاحاً ، ولكن أقربها إلى الصواب هو : أن الدلالة : كون الشيء بحالة يلزم من العلم به الغلم بشيء آخر .

فالشيء الأول هو الدال ، والشيء الثاني هو المدلول .

وسواء كان هذا اللزوم عقلياً أو عرفياً دائماً أو غيره ، وسواء كان كلياً أو جزئياً [3] .

والدال إما أن يكون لفظياً ، أو ليس بلفظ ، فتنقسم إلى قسمين :

الأول : دلالة لفظية ، **الثاني** : دلالة غير لفظية .

---

(١) انظر : « لسان العرب » (١/٢٤٧) مادة « دلل » ، « الصحاح » (٤/١٦٩٨).

(٢) انظر : « المفردات في غريب القرآن » (ص ١٧١) .

(٣) انظر : « مناهج العقول » (١/١٧٨) مطبوع بهامش « نهاية السول » ، « تحفة المحقق » (ص/١٧) ، « التعريفات » (ص٧١) .

وكل من هذين القسمين ينقسم باعتبار إضافته إلى العقل ، والطبع والوضع إلى ثلاثة أقسام [١] .

وأهم أنواع الدلالات هي : الدلالة اللفظية الوضعية وذلك لعموم نفعها في كسب العلوم .

والوضع لغة هو جعل اللفظ بإزاء المعنى كجعل لفظ « زيد » بإزاء جسمه .

والوضع في الاصطلاح : تخصيص شيء بشيء متى أطلق الشيء الأول فهم منه الشيء الثاني [٢] .

والمراد بالدلالة اللفظية الوضعية : كون اللفظ بحيث إذا أرسل فهم المعنى للعلم بوضعه [٣] .

وقيل : كون اللفظ إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالماً بالوضع[٤] .

وقيل : الدلالة : ما للوضع دخل في الانتقال فيها من شيء إلى شيء غيره ولو في الجملة [٥] .

وتنقسم الدلالة اللفظية الوضعية إلى عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة ، من هذه التقسيمات :

---

(١) انظر هذه الأقسام في : « تيسير التحرير » (١/ ٧٩) ، « توضيح المنطق » (ص ١٩ - ٢٠) ، « سلم العلوم » (٢/ ٥٤) ، « تحفة المحقق » (ص ١٧) .

(٢) انظر : « كشف الأسرار » (١/ ٣٠) ، « نهاية السول » (١/ ١٧٤) ، « متن الشمسية » (ص ١٨) ، « التعريفات » للجرجاني (ص١٧١) .

(٣) انظر : « التحرير » لكمال ابن الهمام (ص ٢٥) .

(٤) انظر : نهاية السول (١/ ١٧٩) ، « الترياق النافع » (١/ ٥٩) ، « شرح الشمسية » (ص١٨) .

(٥) انظر : « تيسير التحرير » (١/ ٨٣) ، « التقرير والتحبير » (١/ ١٠١)

أنها تنقسم بالنسبة إلى تمام ما وضع له اللفظ ، وجزئه ، ولازمه ، فإنها تنقسم بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام :

الأول : دلالة المطابقة وهي : دلالة اللفظ على تمام المعنى الذي وضع له كدلالة لفظ « الإنسان » على الحيوان الناطق .

الثاني : دلالة التضمن ، وهي : دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع له كدلالة لفظ « الإنسان » على الحيوان فقط ، وهو جزء معنى الإنسان ، أو دلالته على الناطق فقط ، وهو جزء معناه .

الثالث : دلالة الالتزام ، وهي دلالة اللفظ على أمر خارج عن معناه لازم له كدلالة لفظ « الإنسان » على الضحك ، ودلالة السقف على جدار يحمله (١) .

ثم بعد ذلك اختلف العلماء في هذه الدلالات - كلها - هل هي لفظية أو عقلية ؟ على مذاهب :

المذهب الأول : أن دلالة المطابقة والتضمن لفظيتان ، وذلك لأن دلالة المطابقة مفهومة من الكلام ، فاللفظ يدل على تمام المعنى ، ودلالة التضمن تفهم من اللفظ ، ولكنها جزء منها .

وأما دلالة الالتزام فإنها عقلية ؛ فهما من اللفظ .

ذهب إلى ذلك الآمدي وبعض العلماء (٢) .

---

(١) انظر : « مرآة الشروح » على كتاب « سلم العلوم » (١/ ٦٠) ، « توضيح المنطق القديم » (ص٢١) ، « تحفة المحقق » (ص ١٨) ، « الترياق النافع » (١/ ٥٩) ، « نهاية السول » (١/ ١٧٨) ، « تيسير التحرير » (١/ ٨٠ - ٨١) ، « إيضاح المبهم من معاني السلم» (ص ٧ - ٨) .

(٢) انظر : « الإحكام » للآمدي (١/ ١٥) ، « الترياق النافع » (١/ ٦٠) ، « الآيات البينات » (٢/ ٦) .

المذهب الثاني : أن دلالة المطابقة لفظية وضعية فقط ، وأما دلالة التضمن والالتزام فهما عقليتان .

ذهب إلى ذلك فخر الدين الرازي في « المحصول »[1] ، وصفي الدين الهندي في « الفائق »[2] .

ودليل ذلك : أن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه ، ولازمه إن كان داخلاً في المسمى فهو التضمن ، وإن كان خارجاً فهو الالتزام .

المذهب الثالث : أن الدلالات الثلاثة لفظية ؛ لأن المقسم دلالة اللفظ ، فالأقسام لفظية .

المذهب الرابع : أن الدلالات الثلاث عقلية[3] .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف في هذه المسألة لفظي كما قال المطيعي في « سلم الوصول»[4]؛ لأننا إذا نظرنا إلى أن الدلالات الثلاث إنما هي بتوسط وضع اللفظ للمسمى كانت كلها لفظية وضعية .

وإذا نظرنا إلى أن فهم اللازم الداخل ، أو الخارج إنما هو بواسطة الانتقال من المسمى إلى اللازم بقسميه ، وهو أمر عقلي كانت

---

(١) (١/١/٢٩٩) .

(٢) (ورقة ٦ / أ) .

(٣) انظر هذين المذهبين في « الترياق النافع » (٢/ ٦٠) ، « الآيات البينات» (٢/٦) .

(٤) (٢/ ٣١) .

المطابقة لفظية وضعية ، والتضمن والالتزام عقليتان ، فلا خلاف في المعنى .

ولهذا لما حكم بعضهم بالفرق بين دلالة التضمن وجعلها لفظية ، دون دلالة الالتزام فإنه رد هذا بأنه ضعيف ؛ لأنه إن كان مستنداً إلى أن الجزء مفهوم من اللفظ ، ومتلقى بواسطته فدلالة الالتزام كذلك .

وإن كان لأجل أن اللفظ موضوع له بالوضع المختص بالحقيقة فهو باطل .

وإن كان لأجل أن اللفظ موضوع له بالوضع المشترك بين الحقيقة والمجاز فكذلك اللازم .

وإن كان لأجل دخول الجزء في المسمى ، وخروج اللازم عنه فهو تحكم محض .

الحاصل : أن فهم كل من الجزء واللازم متلقى من اللفظ وبواسطته اتفاقاً ، وأن من جعل الدلالة عليهما عقلية أراد أن تلك الدلالة إنما كانت بطريق الانتقال من المسمى الأصلي إلى جزئه ، أو لازمه ، وهو عقلي ، لا وضعي ، وهو لا ينكر أنهما وضعيتان ، بمعنى : أنهما إنما يفهمان بواسطة اللفظ ، ووضعه للمسمى الذي هو الكل أو الملزوم .

فبان أن الخلاف لفظي ، والله أعلم بالصواب .



المسألة الثالثة

المضمر هل هو جزئي أو كلي ؟

اختلف في ذلك على مذهبين [1] .

المذهب الأول : أن المضمر جزئي .

وذهب إلى ذلك أكثر العلماء .

وجهة هذا المذهب : أن الكلي نكرة ، والمضمر أعرف المعارف فلا يكون كلياً .

وأيضاً - لو كان كلياً لما دل على الشخص ؛ لأن الدال على الأعم غير دال على الأخص .

المذهب الثاني : أن المضمر كلي .

ذهب إلى ذلك القرافي ، والأصفهاني وبعض العلماء .

وجهة هذا المذهب : أن لفظ « أنا » و « أنت » و « هو » صادق على ما لا يتناهى فكيف يكون جزئياً .

وأيضاً - فإن مدلولات الضمائر لا تتعين إلا بقرينة بخلاف الأعلام .

* * *

(١) انظر : نهاية السول (٢/ ٥٢) ، « سلم الوصول » (٢/ ٥٣) ، « أصول الفقه » لأبي النور زهير (١/ ٢١٠ - ٢١١) .

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف في هذه المسألة لفظي ، لاتفاق الفريقين على أن تلك الضمائر إنما تستعمل في الجزئيات ، ومتى كان كذلك ، فالأقرب أن تكون موضوعة لما تستعمل فيه بملاحظة أمر كلي آلة للوضع .

فلا وجه للاختلاف ؛ لاتفاق الفريقين في المآل على شيء واحد ، وهو : الاستعمال في الجزئي ، غاية الأمر أن أحد الفريقين يجعل الاستعمال في الجزئي شرطاً في الوضع ، والفريق الآخر يجعل الجزئي الذي يستعمل فيه هو نفس الموضوع له ، فلا خلاف في المعنى ، فيكون الخلاف لفظياً [1] والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) انظر « سلم الوصول » (٢/ ٥٥ - ٥٦) .

المبحث الثاني
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالحقيقة والمجاز

وفيه تمهيد ، وثلاث مسائل :

أما التمهيد فهو في تعريف الحقيقة والمجاز .

أما المسائل فهي ثلاث :

المسألة الأولى : هل المجاز واقع في اللغة ؟

المسألة الثانية : المجاز هل هو نفس اللفظ ، أو هو الإسناد ؟

المسألة الثالثة : الخلاف في المجاز بالنقصان .

التمهيد
في
تعريف الحقيقة والمجاز

الحقيقة في اللغة : على وزن فعيلة ، مأخوذة من حق الشيء إذا ثبت، ومنه قوله تعالى : ﴿ الْحَاقَّةُ * مَا الْحَاقَّةُ ﴾ [1] لأنها ثابتة كائنة لا محالة .

وتأتى بمعنى مفعولة من حققت الشيء إذا كنت على يقين منه ؛ لأنها محقوقة بالدلالة الوضعية متيقن فيها [2] .

والمجاز لغة : مفعل من جاز المكان إذا سار فيه وخلفه إلى غيره ، وهو مأخوذ من جاز يجوز إذا استن ماضياً ، تقول : « جاز بنا فلان » ، ويقال : « يجوز أن تفعل كذا » أي : لا يمنع [3] .

وأما الحقيقة في الاصطلاح فهي : اللفظ المستعمل في المعنى الذي وضع له [4] .

---

(١) سورة الحاقة : ١ .

(٢) انظر : « لسان العرب » (١٠/ ٥٢) مادة « حقق » ، « المزهر » (١/ ٣٥٥).

(٣) انظر : « لسان العرب » (٥/ ٣٢٦) مادة « جوز » ، « القاموس المحيط » (٢/ ١٧٠) مادة « جاز » .

(٤) انظر : « الإحكام » للآمدي (١/ ٢٨) ، « المستصفى » (١/ ٣٤١) ، « المحصول » (١/ ١/ ٣٩٧) ، « العدة » (١/ ١٧٢) .

والمجاز في الاصطلاح هو : اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين المعنى الذي وضع له [1] .

ولقد وجدت ثلاث مسائل خلافية في المجاز مما يخص موضوع بحثي وهي :

(١) انظر : المراجع السابقة ، و « المعتمد » (١/ ١٧) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص٤٤) ، « شرح المحلي » (١/ ٣٠٥) ، « الروضة » (٢/ ٥٥٤) .

المسألة الأولى
هل المجاز واقع في اللغة ؟

لقد اختلف في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أن المجاز واقع في اللغة العربية .

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء [١] .

واحتجوا بأن اللغة العربية لغة فصيحة ، والمجاز لا ينافي الفصاحة ، بل ربما كان المجاز أبلغ من الحقيقة ، وقد ورد المجاز في لغة العرب ، من ذلك قول الصلتان العبدي :

أشاب الصغير وأفنى الكبير كرُّ الغداة ومرُّ العشي

فإن هذا البيت جمع بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي ؛ حيث إن لفظ «الصغير» مستعمل في غير ما وضع له ؛ لأن المراد به الذي كان صغيراً فهو مجاز مرسل باعتبار ما كان ، وقد أسند الشاعر فيه إلى الإشابة والإفناء إلى الزمن مع أن الذى يشيب ويفني هو الله - تعالى - وبذلك يكون الفعل قد أسند إلى غير من هو له لعلاقة السببية باعتبار أن الزمن هو السبب في المشيب والفناء فكان مجازاً عقلياً .

المذهب الثاني : أنه لا مجاز في اللغة العربية .

ذهب إلى ذلك الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني [٢] .

---

(١) انظر : « المنخول » (ص٧٥) ، « الإبهاج » (١/ ٢٩٦) ، « البحر المحيط » (٢/ ١٨)

(٢) انظر المراجع السابقة ، و « أصول الفقه » لأبي النور زهير (١/ ٢٦)

واستدل لهذا بأن المجاز فيه إلباس المقصود بغير المقصود ، فلا يفهم السامع من اللفظ ما أراده المتكلم منه ، وهذا ينافي المقصود من اللغة ؛ لأن المقصود منها إفادة الألفاظ لما تستعمل فيه من المعاني فيكون المجاز ممنوعاً ، فلا يقع في اللغة .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي كما قال الكيا الهراسي [١] للاتفاق على المعنى ، وإنما وقع الخلاف في العبارة والتسمية ؛ وذلك لأن أبا إسحاق الأسفراييني لا ينكر استعمال الأسد للشجاع ، وأمثال ذلك ، ولكنه يشترط في ذلك القرينة ، ويسميه - حينئذ - حقيقة ، وينكر تسميته مجازاً .

فإذا كان الخلاف في التسمية والعبارة كان الخلاف لفظياً . والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٢/ ١٨٠) .

المسألة الثانية

المجاز هل هو نفس اللفظ ، أو هو الإسناد ؟

اختلف في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أن المجاز هو الكلام واللفظ .

وعليه جرى الشيخ عبد القاهر في « دلائل الإعجاز »[(١)] ، والسكاكي في «المفتاح »[(٢)] ؛ لأن المسمى حقيقة أو مجازاً على هذا لنفسه بلا واسطة ؛ لاشتمال الإسناد على ما ينسب إليه الفعل .

المذهب الثاني : أن المجاز هو الإسناد نفسه .

ذهب إلى ذلك الزمخشري في « الكشاف »[(٣)] .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي ؛ لأن الذي ينسبه إلى الكلام إنما يريد به الإسناد ؛ لأن الكلام يستلزم الإسناد الذي يوصف بالحقيقة والمجاز ، فنظراً لاستلزامه ذلك جاز الإطلاق[(٤)] والله أعلم بالصواب.

* * *

---

(١) (ص٥٧ – ٥٨) ، وانظر « أسرار البلاغة » (ص٣٠٤) .

(٢) (ص١٦٦)

(٣) (١/١٩٢)

(٤) انظر « البحر المحيط » (٢/ ٢١٥)

المسألة الثالثة

الخلاف في المجاز بالنقصان

المجاز بالنقصان كقوله تعالى : ﴿ إنما جزاء الَّذين يحاربون الله ورسوله ﴾ والمراد : أهل الله ، وكقوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ والمراد : أهل القرية .

فهذا مجاز عند كثير من العلماء ؛ لظهوره [١] .

وبعض العلماء لم يسم ذلك مجازاً وقال : لا نقول « أقيمت القرية مقام أهلها » ، بل حذف من الخطاب ذكر الأهل ؛ لدلالة بقية الخطاب عليه .

والإضمار والحذف ليس من المجاز ؛ وذلك لأن المجاز هو : اللفظ المستعمل في غير ما وضع له [٢] .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف في هذه المسألة لفظي - كما قال الكيا الهراسي [٣] - وذلك للاتفاق على المعنى ؛ حيث أن حاصل الخلاف : أن المضمر هل هو سبب التجوز ، أو محل التجوز . والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) انظر : « البرهان » (٢/ ٢٧٤) ، « الإشارة » (ص١٤) ، « معترك الأقران » (١/ ٢٦٤) ، « الطراز » (١/ ٧٣) ، « البحر المحيط » (٢/ ٢٠٨) .
(٢) انظر : « البحر المحيط » (٢/ ٢٠٨)
(٣) كما نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٢/ ٢٠٨) .

المبحث الثالث

في

مسائل الخلاف المتعلقة بالمجمل والمبين

وفيه تمهيد ، ومسألتان :

أما **التمهيد** فهو تعريف المجمل والمبين .

أما المسألتان :

المسألة الأولى : اللفظ الوارد إذا أمكن حمله على ما يفيد معنى واحداً ، وعلى ما يفيد معنيين ، ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما ، أو في أحدهما فهل هو مجمل ؟

المسألة الثانية : هل يكون الفعل بياناً ؟

التمهيد
في
تعريف المجمل والمبين

المجمل لغة مشتق من الجمل وهو : الخلط ، وقيل : هو لغة : الجمع (١) .

وهو في الاصطلاح : ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين .

وقيل : ما احتمل أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر .

مثل الألفاظ المشتركة كالعين (٢) .

والمبيَّن : ضد المجمل .

واختلف في البيان فقيل : هو الدليل ، وهو ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن .

وقيل : إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى الوضوح (٣) .

وقيل غير ذلك .

ولقد وجدت مسألتين في المجمل والمبين تدخلان في موضوع بحثي هما:

* * *

---

(١) انظر : « لسان العرب » (١١/ ١٢٧) مادة :« جمل » ، المصباح المنير » (١/ ١٣٤)، « معجم مقاييس اللغة » (١/ ٤٨١) .

(٢) انظر « الإحكام » للآمدي (٣/٨) ، « التمهيد » لأبي الخطاب (١/ ٩) ، « المستصفى » (١/ ٣٤٥) ، « العدة » (١/ ١٤٢) ، « الكاشف » (٣/ ٤٣/أ) ، « النفائس » (٢/ ١٥٩٦) ، « الروضة » (٢/ ٥٧) ، « شرح اللمع » (١/ ٤٥٤)

(٣) انظر « التمهيد » لأبي الخطاب (١/ ٦ - ٦١) ، حاشية البناني على شرح المحلي (١/ ١٢٤) ، « المستصفى » (١/ ٣٦٥) ، « العدة » (١/ ٥ - ١)

المسألة الأولى

اللفظ الوارد إذا أمكن حمله على ما يفيد معنى واحداً ، وعلى ما يفيد معنيين ، ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما ، أو في أحدهما فهل هو مجمل ؟

اختلف في ذلك على مذهبين [1] :

المذهب الأول : أنه مجمل .

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء .

وجه هذا المذهب : بأن اللفظ الوارد يستعمل للمعنيين ، وليس لأحدهما ظاهراً ، وكونه لهما مع عدم ظهور أحدهما هو معنى المجمل .

المذهب الثاني : أنه ليس بمجمل .

ذهب إلى ذلك بعض العلماء .

وجه هذا المذهب : أن الاحتمالات ثلاثة : الاشتراك ، والتواطىء ، والحقيقة، والمجاز ، والمجاز خير ، فيحمل على مجازية أحد المستعمل فيه من الواحد ، أو الاثنين ، فلا إجمال ؛ لأنه يحمل على الحقيقة عند عدم القرينة ، ويحمل على المجاز عند وجود تلك القرينة .

* * *

---

(١) انظر : نهاية السول (٢/٥٤٢)

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي كما قال المطيعي في « سُلَّم الوصول »[1] ؛ وذلك لعدم توارد الخلاف على شيء واحد ، بيان ذلك : أن أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون بأنه مجمل - أرادوا التساوي في الإطلاقين ؛ بحيث يكون كل من الواحد والاثنين عند انتفاء القرينة متبادراً إلى الذهن ، وحينئذ يكون الإجمال بديهياً ولا سبيل إلى إنكاره ؛ حيث إن حاصله يرجع إلى أن المشترك بين معنى واحد ، واثنين مجمل ، ولا يمكن إنكار ذلك .

أما أصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون : إنه ليس بمجمل - أرادوا بالتساوي : التساوي في نفس الإطلاق فقط سواء تبادر أحدهما بعينه أو لا ، وحينئذ فيعمل بما يتبادر ، ولا إجمال - حينئذ - قطعاً .

والحاصل : أن أصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون : إنه ليس بمجمل - لا يقولون بالتساوي في الإطلاقين على الوجه المتقدم الذي أراده أصحاب المذهب الأول ، بل يقولون بأن أحد المعنيين ظاهر في الواقع فعليك بالبحث عن الأمارات .

وأن أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون : إنه مجمل - لا يقولون بأن أحد المعنيين ظاهر ، بل يقولون بالتساوي في الإطلاقين على ذلك الوجه ، فلم يتوارد النفي والإثبات على محل واحد ، فكان بذلك النزاع لفظياً . والله أعلم .

* * *

---

(١) (٢/ ٥٤٤) .

المسألة الثانية
هل يكون الفعل بياناً ؟

لقد اختلف في ذلك على مذاهب :

المذهب الأول : أن الفعل يكون بياناً .

ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين .

واستُدل على ذلك بأدلة ، ومنها :

الدليل الأول : أنه لما نزل قوله تعالى : ﴿ **وأقيموا الصلاة** ﴾ وقوله تعالى : ﴿ **ولله على الناس حج البيت** ﴾ بين النبي - صلى الله عليه وسلم - بفعله كيفية الصلاة ، وكيفية الحج ، وقال : « صلوا كما رأيتمونى أصلي » ، وقال : « خذوا عني مناسككم » .

والدليل الثاني : أن الفعل مشاهد ، والمشاهدة أدل ، فهو أولى من القول بالبيان .

المذهب الثاني : أن الفعل لا يكون بياناً .

ذهب إلى ذلك بعض العلماء ؛ لأن الفعل ليس فيه دلالة واضحة على المقصود بخلاف القول فهو أدل .

---

(١) انظر : « التبصرة » (ص٢٤٧) ، « الإحكام » للآمدي (٢/ ٢٧٠) ، « المحصول » (١/ ٣/ ٢٦٩) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص٢٨١) ، « المستصفى » (١/ ٢٦٦) ، «العدة» (١/ ١١٨) ، « المعتمد » (١/ ٢٣٨) ، « البحر المحيط » (٣/ ٤٨٥) ، « المسودة » (ص٥٧٣)، « أصول السرخسي » (٢/ ٢٧) .

المذهب الثالث : أن الفعل يحصل به البيان بشرط : **الإشعار** به من مقال أو قرينة حال ، وإن لم يوجد ذلك لا يحصل للمكلف البيان .

ذهب إلى ذلك شمس الدين المازري [1] .

ولعل دليل ذلك هو : أن تلك القرينة قد ساعدت الفعل لبيان ذلك المجمل .

* * *

بيان نوع الخلاف

الخلاف بين أصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون : إن الفعل لا يكون بياناً - وأصحاب المذهب الثالث - وهم القائلون : إن الفعل يكون بياناً بشرط الإشعار به من مقال أو قرينة حال - خلاف لفظي ؛ وذلك لأن النفي والإثبات لم يتوارد على محل واحد .

فأصحاب المذهب الثاني نفوا كون الفعل يحصل به البيان ؛ لعدم وجود تلك القرينة التي تساعد الفعل على البيان ؛ إذ لو وجدت لكان الفعل بياناً .

وأصحاب المذهب الثالث أثبتوا كون الفعل يحصل به البيان إذا وجدت تلك القرينة فساعدت الفعل على البيان ، إذ لو عدمت صلح الفعل أن يكون بياناً .

فالخِلاف - على ذلك - لفظي .

وإنما يكون الخلاف معنوياً إذا اختلف في فعل ينبيء بمجرده - فقط - عن المراد من غير إسناد ذلك إلى قرينة . والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٣/ ٤٨٥)

المبحث الرابع
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالأمر والنهي

وفيه تمهيد ، وست مسائل :

أما **التمهيد** فهو في تعريف الأمر والنهي .

أما المسائل فهي

المسألة الأولى : هل يشترط في الأمر إرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر ؟

المسألة الثانية : هل يشترط في الأمر أن يكون الآمر مريداً للامتثال ؟

المسألة الثالثة : هل الأمر المطلق يدل على التكرار ؟

المسألة الرابعة : هل النهي يدل على التكرار والفور ؟

المسألة الخامسة : هل الكف عن المنهى عنه فعل ؟

المسألة السادسة : الأمر بالشيء هل يقتضي جوازه ؟

التمهيد
في
تعريف الأمر والنهي

الأمر في الاصطلاح هو . استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء[1].

وقيل هو : القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به[2] .

والنهي هو : القول الدال بالوضع على الترك[3] .

ولقد وجدت ست مسائل خلافية تتعلق بالأمر والنهي تخص موضع بحثي هي :

---

(١) انظر : « التمهيد » لأبي الخطاب (١/ ١٢٤) ، « المحصول » (١/٢/ ٢٢) ، «الكاشف» (١/ ٢٣٨/أ) .

(٢) انظر : « المحصول » (١/٢/ ١٩) ، « البرهان » (١/ ٢٠٣) ، « المستصفى » (١/ ٤١١)

(٣) انظر : « التمهيد » للإسنوي (ص ٨)

المسألة الأولى

هل يشترط في الأمر إرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر ؟

اتفق العلماء فى الأمر على إرادة إيجاد الصيغة ؛ لأنه لا أمر إلا بصيغة آمرة .

ولكن اختلفوا فى إرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر على مذهبين (١) :

المذهب الأول : أنه يشترط صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر .

وهذا مذهب المتكلمين ، وذلك ليتحقق الأمر حقيقة .

المذهب الثاني : أنه لا يشترط صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر، وهو مذهب الفقهاء ، وذلك لأنه بمعروف أن الأمر يتحقق بدون تلك الإرادة ؛ حيث أن الأمر مفهوم من مراد المتكلم .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

هذا الخلاف لفظي ؛ لأن أصحاب المذهب الأول - وهم المتكلمون - يقولون : لا بد فى كل شيء اختياري من القصد ، فإذا تكلم المتكم

---

(١) انظر : « نهاية السول » (٢/ ٢٤٤)

بصيغة الأمر فلا بد أن يقصد جهة الأمر ويريدها دون غيرها إلا إذا نصب قرينة على إرادة غيرها .

أما الفقهاء فإنهم لم يشترطوا ذلك ؛ لفهم مراد المتكلم من كلامه ، بل من لم ينصب قرينة على إرادة غير جهة الأمر فإنه يتعين أن مراده جهة الأمر ، فلا خلاف فى الحقيقة ، فكان الخلاف لفظياً [1] والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) انظر « سلم الوصول » (٢/ ٢٤٤)

المسألة الثانية

هل يشترط في الأمر أن يكون الآمر مريداً للامتثال ؟

لقد اختلف الأصوليون فى ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : لا تشترط إرادة الامتثال في الأمر - أى لا يشترط في كون الأمر أمراً إرادة الآمر .

وهذا مذهب الجمهور [1] .

واستدل لهذا بأدلة ومنها :

الأول : أن الله - تعالى - أمر إبراهيم - عليه السلام - بذبح ولده ولم يرده منه ، وأمر إبليس بالسجود ولم يرده منه ؛ لأنه لو أراد الله تعالى ذلك لوقع ؛ حيث أن الله فعال لما يريد .

الثاني : أن الله تعالى أمر بأداء الأمانات بقوله : ﴿ **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها** ﴾ ثم لو ثبت أنه لو قال : « والله لأودين أمانتك إليك غداً إن شاء الله » فلم يفعل لم يحنث ، ولو كان مراداً لله : لوجب أن يحنث ، فإن الله - تعالى - قد شاء ما أمره به من أداء أمانته .

المذهب الثانى : تشترط إرادة الامتثال .

---

(١) انظر : « نهاية السول » (٢/ ٢٤٤) ، « المستصفى » (١/ ٤١٥) ، « المحصول » (١/ ٢/ ٢٤) ، « البرهان » (١/ ٢٠٤) ، « العدة » (١/ ٢١٦) ، « الروضة » (٢/ ٦٠١) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص : ١٣٨) ، « فواتح الرحموت » (١/ ٣٧١) .

ذهب إلى ذلك بعض المعتزلة كأبي علي وابنه أبي هاشم [١] .

واستدل لهذا المذهب : بأن الصيغة مترددة بين أشياء ، فلا ينفصل الأمر منها مما ليس بأمر إلا بالإرادة .

أي : أن الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد كقوله تعالى : ﴿ **اعملوا ما شئتم** ﴾ مع أن التهديد ليس فيه طلب ، فلا بد من مميز بينهما ، ولا مميز سوى الإرادة .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

ذكر المطيعي : أن الخلاف - هنا - لفظي [٢] .

وهو الذي أميل إليه ؛ لأن مآل كلام أصحاب المذهبين واحد ، فقد حصل الاتفاق على المعنى فكلام أصحاب المذهب الأول - وهم الجمهور - بالنظر للسامع الذى يحمل كلام المتكلم على مراده ، فيقول : مراد المتكلم بصيغة الأمر : معناها الحقيقي ، وهو الطلب ، وذلك نظراً لعدم وجود صارف هذا الأمر إلى غيره ، ولو كان مراد المتكلم غيره لنصب قرينة تدل على ذلك ، فكان إرادة غيره احتمالاً عقلياً .

وهذا هو معنى قول أصحاب المذهب الثاني : إن الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد ، مع أن التهديد ليس فيه طلب . . . إلخ - كما سبق في استدلالهما - فإن هذا الاستدلال يدل على أن التهديد ليس معنى حقيقياً ، بل هو احتمال عقلي ، لا يراد إلا عند إقامة دليل أو قرينة تدل على إرادته .

فبان أن الخلاف لفظي ، حيث حصل الاتفاق على المعنى والله أعلم .

* * *

---

(١) انظر : « المعتمد » (١/ ٥٠) ، « المغني » لعبد الجبار (١٧/ ١١٣) ، « نهاية السول» (٢/ ٢٤٤) .

(٢) انظر : « سلم الوصول » (٢/ ٢٤٥ - ٢٤٦)

المسألة الثالثة

هل الأمر المطلق يدل على التكرار ؟

اختلف القائلون : إن الأمر المطلق يقتضي الوجوب - فيما بينهم - هل يقتضي التكرار ، أو أن الأمر لا يقتضي تكرار الفعل المأمور به ، بل لا بد من دليل أخر يدل عليه ؟ على مذاهب إليك أشهرها :

المذهب الأول : أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار ، بل هو نص فى المرة الواحدة ، ولا يحتمل التكرار ، وإنما يحمل عليه بدليل أو قرينة .

ذهب إلى ذلك الجمهور [1] .

وقد استدلوا - على ذلك - بأدلة منها :

الأول : أن التكرار له لفظ موضوع له في اللغة نحو قولهم : « كل وكلما » فلا يجوز إيجاب التكرار إلا مع وجود اللفظ الدال عليه ، أو قيام دلالة من غيره.

الثاني : أن المعقول من مخاطبات أهل اللغة أن من قال لعبده : « أعط هذا الفقير درهماً » أنه لم يقتض أمره أن يفعل المأمور به مكرراً دائماً متصلاً ، فوجب أن يكون خطاب الله ورسوله ﷺ محمولاً على ذلك .

---

(١) انظر : « إحكام الفصول » (ص : ٢٠١) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص: ١٣٠) ، « كشف الأسرار » (١٢٣/١) ، « أصول السرخسي » (١/ ٢٠) ، « مسائل الخلاف » (ص٧٦) ، « البرهان » (١/ ٢٢٤) ، « التبصرة » (ص ٤١) ، « التمهيد » لأبي الخطاب (١/ ١٨٧) ، « الإحكام » للآمدي (٢/ ١٥٥) .

المذهب الثاني : أن الأمر المطلق يقتضي التكرار المستوعب لزمان العمر بشرط أن يكون الإتيان بالمأمور به في هذا الزمن ممكناً .

ذهب إلى ذلك الأستاذ أبو إسحاق ، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين [1] .

واستدل لهذا بأدلة ، ومنها :

الأول : إجماع الصحابة ، بيان ذلك :

أن أبا بكر - رضي الله عنه - حارب أهل الردة لما منعوا الزكاة ، واستند في تكرار الزكاة عليهم إلى قوله تعالى : ﴿ **وآتوا الزكاة** ﴾ وكان ذلك بحضرة الصحابة ، ولم يخالفوه فيما استند إليه ، فكان ذلك إجماعاً منهم على أن الأمر يفيد التكرار ، وإلا لما سكتوا على تلك المخالفة ، ولما صح لأبي بكر - رضي الله عنه - أن يحارب أهل الردة ؛ لكونهم قد امتثلوا بدفع الزكاة في عهد الرسول - ﷺ .

الثاني : أن الأمر كالنهي فكما أن النهي يفيد التكرار ، فكذلك الأمر ولا فرق، والجامع : أن كلاً منهما يفيد الطلب .

المذهب الثالث : أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار ، ولا المرة الواحدة ، بل يقتضي ويدل على طلب الماهية من غير إشعار بالوحدة ، أو الكثرة ، إلا أن المرة الواحدة ضرورية ، وليست المرة مما وضع له الأمر .

ذهب إلى ذلك بعض الشافعية مثل : الرازي في « المحصول » [2] ،

---

(١) انظر : « الإحكام » للآمدي (٢/١٥٥) ، « المنخول » (ص : ١٠٨) ، « التمهيد » للإسنوي (ص : ٢٨٢) .
(٢) (١/٢/١٦٣)

والآمدي في « الإحكام »[1] ، والبيضاوي في «المنهاج»[2] .

واستدل هؤلاء بأدلة منها قولهم : إن الأمر المطلق ورد استعماله في التكرار شرعاً ، وعرفاً .

فمثال الأول : قوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ .

ومثال الثاني - وهو العرف - قولهم : « أحسن إلى الناس » .

وورد استعمال الأمر المطلق في المرة الواحدة شرعاً كما روى عن النبي - ﷺ - أنه قال : « إن الله كتب عليكم الحج فحجوا » .

وورد استعماله في المرة الواحدة عرفاً مثل قول السيد لعبده : « اشتر اللحم » . والأصل في الاستعمال الحقيقة فبطل أن يكون اللفظ حقيقة في واحد منهما مجازاً في الآخر ؛ لأن المجاز خلاف الأصل ، ولا يجوز أن نقول : إنه وضع لكل منهما حقيقة ؛ لأن هذا يلزم منه أن يكون مشتركاً لفظياً ، والاشتراك خلاف الأصل .

* * *

بيان نوع الخلاف في هذه المسألة

لبيان ذلك لا بد من التفصيل التالي فأقول :

الخلاف الأول

الخلاف الجاري بين أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون : إن الأمر لا يقتضي التكرار ، وبين أصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون :

---

(١) (٢/ ١٥٥) .

(٢) (٢/ ٤٨) مع « الإبهاج » .

أن الأمر يقتضى التكرار - خلاف معنوى قد ترتب عليه آثار فقهية قد توسع في دكرها الزنجاني في « تخريج الفروع على الأصول » [1] ، والإسنوي في « التمهيد في تخريج الفروع على الأصول » [2] ، وابن التلمساني في « مفتاح الوصول » [3] ، وابن اللحام في « القواعد والفوائد الأصولية » [4] فارجع إلى هذه الكتب ترى ذلك واضحاً .

* * *

الخلاف الثاني

الخلاف الجاري بين أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون : إن الأمر لا يقتضي التكرار - وبين أصحاب المذهب الثالث - وهم القائلون : إن الأمر لا يقتضي التكرار ، ولا المرة الواحدة هذا الخلاف هو خلاف لفظي كما قال بعضهم [5] .

والحق عندى : أنه فيه تفصيل ، بيان ذلك :

أنه يكون خلافاً لفظياً إذا نظرنا إلى اتفاق أصحاب المذهبين على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار ، قال الزركشي في « البحر المحيط » [6] : « وأكثر النقلة لا يفرقون بين هذا - يقصد المذهب الثالث وهو : أن الأمر لطلب الماهية ، وبين القول الأول - وهو أن الأمر نص في المرة الواحدة - وليس غرضهم إلا نفي التكرار والخروج عن العهدة بالمرة ،

---

(١) (ص : ٧٥)

(٢) (ص : ٢٨٢)

(٣) (ص : ٢٧)

(٤) (ص : ١٧١)

(٥) انظر « البحر المحيط » (٢/ ٢٨٧)

(٦) (٢/ ٢٨٧)

ولذلك لم يحك أحد المذهب المختار مَع حكاية هذا، وإنما هو خلاف في عبارة » [1] .

ويكون خلافاً معنوياً إذا نظرنا إلى دلالة الأمر المطلق على المرة هل هي بطريق المطابقة أو الالتزام ؟

فبناء على قول أصحاب المذهب الأول - وهو : أنه لا يدل على التكرار ، وإنما يدل على المرة الواحدة : فإن الأمر المطلق يدل على المرة الواحدة دلالة مطابقة .

وبناء على قول أصحاب المذهب الثالث - وهو : أنه لطلب الماهية - فإن الأمر المطلق يدل على المرة الواحدة دلالة التزام على اعتبار أنها لازمة للامتثال ، إذ لا يحصل بأقل منها .

وأشار الزركشي إلى ذلك في « البحر المحيط » [2] قائلاً : « قلت : بينهما فرق من جهة أن دلالته على المرة هل هي بطريق المطابقة ، أو الالتزام ، وإن عدم دلالته على التكرار هل هي لعدم احتمال اللفظ له أصلاً ، أو لأنه يحتمله ، ولكن لما لم يتعين توقف فيه » [3] .

هذا ما ظهر لي والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) « البحر المحيط » (٢/ ٢٨٧) .
(٢) (٢/ ٢٨٧) .
(٣) « البحر المحيط » (٢/ ٢٨٧) .

المسألة الرابعة

هل النهي يدل على التكرار والفور ؟

اختلف في ذلك على مذهبين [1] :

المذهب الأول : أن النهي لا يدل على التكرار ، ولا على الفور ، ذهب إلى ذلك كثير من العلماء ، وقاسوه على الأمر فقالوا : كما أن الأمر لا يدل على التكرار ولا على الفور فكذلك النهي ، فيكون للقدر المشترك كالأمر .

المذهب الثاني : أن النهي يدل على التكرار ، وعلى الفور .

ذهب إلى ذلك أكثر العلماء .

وهو الصحيح عندي ؛ لأن النهي يقتضي عدم الإتيان بالفعل ، وعدم الإتيان لا يتحقق إلا بترك الفعل في جميع أفراده في كل الأزمنة ، وبذلك يكون ترك الفعل مستغرقاً لجميع الأزمنة التي من جملتها الذي يلي النهي مباشرة ، فيكون النهي مفيداً للتكرار كما هو مفيد للفور ، فإذا استعمل النهي في غير التكرار كقول الطبيب للمريض : « لا تأكل السمك ، ولا تشرب اللبن » : كان ذلك مجازاً ؛ لأن المرض يعتبر قرينة على أن الترك خاص به .

وليس النهي كالأمر - كما زعم أصحاب المذهب الأول - لأن الأمر

---

(١) انظر : « نهاية السول » (٢/ ٢٩٤) مع شرح المطيعي ، « المحصول » (١/ ٢/ ٤٧) ، « العدة » (٢/ ٤٢٨) ، « المسودة » (ص : ٨١) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص ١٦٨) ، « الإبهاج » (٢/ ٦٦ - ٦٧) .

طلب الفعل ، والفعل يتحقق ، ولو في المرة الواحدة ، فليس في الأمر ما يقتضي التكرار ، فصح أن يقال : إنه لا يفيد التكرار ، وإذا لم يفد التكرار فهو لا يفيد الفور . . بخلاف النهي .

* * *

بيان نوع الخلاف فى هذه المسألة

الظاهر لي : أن الخلاف لفظي - كما قال المطيعي في « سلم الوصول »[1] .

وذلك لأن أصحاب المذهبين متفقون في المعنى ، وإن اختلفوا في اللفظ والاصطلاح .

فأصحاب المذهب الأول - وهم القائلون : إن النهي للقدر المشترك - استدلوا بوروده مرة للدوام والتكرار كقوله تعالى : ﴿ **ولا تقربوا الزنا** ﴾ ولخلافه كقول الطبيب : « لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم » .

أما أصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون : إن النهي يدل على التكرار والدوام والعموم مدة القيد في مثل قول الطبيب : « لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم » فاتفقوا في المعنى .

وبناء على ذلك يكون النهي للدوام مدة العمر في المطلق ، ومدة القيد في المقيد اتفاقاً .

كل ما في الأمر : أن أصحاب المذهب الثاني ، وهم من جعلوا النهي يقتضي التكرار أرادوا مطلق الدوام الأعم من الدوام مدة العمر ، ومن مدة القيد .

---

(١) (٢٩٦/٢) .

وأن أصحاب المذهب الأول ، وهم من جعلوه للقدر المشترك فإنهم جعلوه للقدر المشترك بين الدوام مدة العمر والدوام مدة القيد ، فنظر للإطلاق والتقييد وغاير بين المعنيين .

والدوام الأعم الذي اعتبره أصحاب المذهب الثاني هو بعينه القدر المشترك الذي اعتبره أصحاب المذهب الأول . فلا خلاف في المعنى ، فيكون الخلاف لفظياً ، والله أعلم بالصواب .

* * *

المسألة الخامسة

هل الكف عن المنهي عنه فعل ؟

بعض الأصوليين يجعل هذا ضمن موضوعات التكليف ، وبعضهم يجعلها ضمن موضوعات النهي .

ولقد اختلف العلماء في كف النفس عن المنهي عنه هل هو فعل أو أنه تلبس بضد من الأضداد ؟ على مذهبين :

المذهب الأول : أن كف النفس عن المنهي عنه فعل ، وعليه يكون التكليف في المنهي عنه تكليفاً بفعل .

ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين (١) .

قال الآمدي في « الإحكام » (٢) : « اتفق أكثر المتكلمين على أن التكليف لا يتعلق إلا بما هو من كسب العبد من الفعل ، وكف النفس عن الفعل فإنه فعل».

وقال أمير بادشاه في « تيسير التحرير » (٣) : « إن المكلف به ليس العدم الأصلي ، بل هو كف النفس عن ميلها إلى المنهي عنه ، والكف فعل » .

---

(١) انظر : « الإحكام » للآمدي (١٤٨/١) ، « نهاية السول » (٣٠٦/٢) ، و« التمهيد » للإسنوي (ص : ٩٨) ، « المحصول » (٥٠٥/٢/١) ، « تيسير التحرير » (١٣٥/٢) .

(٢) (١٤٧/١) .

(٣) (١٣٥/٢) .

واستدل الجمهور على هذا المذهب بقولهم : « إن النهي تكليف ، والتكليف إنما يرد بما كان مقدوراً للمكلف ، والعدم الأصلي يمتنع أن يكون مقدوراً ؛ لأن القدرة لا بد لها من أثر وجودي ، والعدم نفي محض ، فيمتنع إسناده إليها ، ولأن العدم الأصلي حاصل ، والحاصل لا يمكن تحصيله ثانياً ، وإذا ثبت أن مقتضى النهي ليس هو العدم ثبت أنه أمر وجودي ينافي المنهي عنه ، وهو كف النفس أو فعل الضد .

المذهب الثاني : أن كف النفس عن المنهي ليس بفعل ، مع قطع النظر عن التلبس بضد من أضداده ، وأن ذلك مقدور للمكلف فيتناوله التكليف ؛ لأنه جهة الاستحقاق .

ذهب إلى ذلك أبو هاشم من المعتزلة [1] .

واستدل لذلك بأن تارك الزنا - مثلاً - يمدح بتركه حتى مع الغفلة عن ضدية ترك الزنا .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف في هذه المسألة لفظي ، لاتفاق أصحاب المذهبين على المعنى والحكم وهو : وجوب الانتهاء عما نهى الله عنه سواء أكان ذلك الانتهاء عن طريق فعل الضد وكف النفس ، أم عن طريق الإبقاء على العدم الأصلي من غير تغيير ، فالحكم واحد وهو : وجوب الابتعاد عن فعل المحرم . فكان الخلاف في العبارة فقط ، فكان الخلاف لفظياً . والله أعلم .

* * *

---

(١) انظر : « شرح الأصول الخمسة » (ص : ٦٣٨) ، « المحصول » (١/٢/٥٠٥) ، «نهاية السول » (٢/٣٠٥) ، « الإحكام للآمدي » (١/١٤٧) ، « الإبهاج » (٢/٦٩) .

المسألة السادسة

الأمر بالشيء هل يقتضي جوازه ؟

اختلف في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أن الأمر بالشيء يقتضي جوازه .

ذهب إلى ذلك الفقهاء [1] .

قال السرخسي - مبيناً ذلك ومستدلاً عليه - في « أصوله » [2] :

« اتفق الفقهاء على ثبوت صفة الجواز مطلقاً للمأمور به كما قررنا أن مقتضى الأمر حسن المأمور به حقيقة ، وذلك لا يكون إلا بعد جوازه شرعاً .

ولأن مقتضى مطلقه الإيجاب ، ولا يجوز أن يكون واجب الأداء شرعاً إلا بعد أن يكون جائزاً شرعاً [3] . أ هـ .

المذهب الثاني : أنه لا يقتضي ذلك ، ولا يطلق عليه ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني ؛ حيث أنكر ذلك على ما أطلقه أصحاب المذهب الأول [4] ووافقه على ذلك الغزالي [5] .

* * *

---

(١) انظر : « التلخيص » (١/ ٣٨٢) ، « أصول السرخسي » (١/ ٦٣) ، «المستصفى» (١/ ٧٣) ، « المنخول » (ص : ١١٨) .

(٢) (١/ ٦٣) .

(٣) « أصول السرخسي » (١/ ٦٣) .

(٤) نقله عنه إمام الحرمين في « التلخيص » (١/ ٣٨٢)

(٥) في « المستصفى » (١/ ٧٣) ، وفي « المنخول » (ص ١١٨)

بيان نوع الخلاف في هذه المسألة

إن الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي راجع إلى تفسير الجواز ما هو .

قال القاضي أبو بكر الباقلاني - موضحاً ذلك - : « الأمر إذا اقتضى إيجاب الشيء فما المعنى بالجواز بعد ثبوت الإيجاب . فإن فسرتم الجواز بنفس الوجوب فهو المقصود ، وإنما يؤول الكلام إلى تناقش في العبارة ، فإنا لا نستحسن تسمية الوجوب جوازاً ، ولا تسمية الواجب جائزاً ، وإن أنتم عنيتم بالجواز شيئاً آخر سوى الوجوب فهو محال » (١) .

ثم بين سبب استحالة ذلك فقال : « فإن أحكام الشرع مضبوطة منحصرة في أقسام منها : الوجوب ، ومنها الحظر ، ومنها الندب ، ومنها الكراهة ، ومنها الإباحة ، فهذه أحكام الأفعال لا مزيد عليها ، فالجواز الذي ذكرتموه إذا لم تصرفوه إلى الوجوب ، واستحال صرفه إلى الحظر : تحقق الوجوب ، وكذلك إذا لم تصرفوه إلى الندب فلا يتبقى إلا الصرف إلى الإباحة ، ويؤول محصول القول إلى أن الوجوب مباح ، وذلك من أمحل المحال ، فإن المباح : ما جاز تركه ، والواجب : ما لا يجوز تركه ، فكأنكم تقولون : ما لا يجوز تركه يجوز تركه (٢) . اهـ .

فبين القاضي - هنا - أن الخلاف يرجع إلى تفسير الجواز ما هو فيكون الخلاف لفظياً إن أرادوا بالجواز نفس الوجوب ولكنه لم يرتض تسمية الوجوب بالجواز .

* * *

---

(١) نقله عنه إمام الحرمين فى « التلخيص » (١/ ٣٨٢ - ٣٨٣)
(٢) نقله عنه إمام الحرمين فى « التلخيص » (١/ ٣٨٣)

المبحث الخامس

في مسائل الخلاف المتعلقة بالعموم والخصوص

وفيه تمهيد وتسع مسائل :

أما التمهيد فهو : في تعريف العموم والخصوص .

أما المسائل فهي :

المسألة الأولى : العموم هل هو من عوارض المعاني حقيقة ؟

المسألة الثانية : خطاب الواحد هل يعم غيره ؟

المسألة الثالثة : الخطاب الموجه إلى الرسول - ﷺ - هل يعم الأمة؟

المسألة الرابعة : الخطاب الموجه إلى الأمة هل يدخل فيه الرسول - ﷺ - ؟

المسألة الخامسة : النكرة في سياق النفي هل تفيد العموم لذاتها أو لا؟

المسألة السادسة : هل المفهوم يعم ؟

المسألة السابعة : هل يُعتبر العقل مخصِّصاً للعموم ؟

المسألة الثامنة : حكم استثناء الأكثر .

المسألة التاسعة : الاستثناء من غير الجنس هل يُسمَّى استثناء حقيقة أو مجازاً ؟

التمهيد
في
تعريف العموم والخصوص

العام : هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد[1] .

وقيل : هو ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة [2] .

وقيل : هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعداً مطلقاً معاً[3] .

والعموم له صيغ كثيرة من أهمها :

١ - كل اسم دلت عليه « أل » الاستغراقية سواء كان جمع مذكر سالم كالمسلمين ، أو مؤنث سالم كالمسلمات ، أو جمع تكسير كالرجال ، أو كان مفرداً كالإنسان ، أو اسم جنس كالماء والتراب .

٢ - كل اسم منكر أضيف إلى معرفة مثل مسلمى الهند ، ورجال هذه المدينة ، وسارق هذا البلد ، وماء هذه العين .

٣ - أسماء الشروط والاستفهام .

---

(١) وهو تعريف فخر الدين الرازي في « المحصول » (١/٢/٥١٣) .

(٢) وهو تعريف ابن الحاجب في « منتهى الوصول » (ص : ٧٤) .

(٣) هو تعريف الآمدى فى « الإحكام » (١٩٦/٢)

٤ - كل ، وجميع .   ٥ - النكرة في سياق النفي .

والتخصيص هو : قصر العام على بضع أفراده [١] وقيل غير ذلك[٢].

والمخصصات تنقسم إلى قسمين: « مخصِّصات منفصلة ، ومخصصات متصلة » .

فالمخصِّصات المنفصلة [٣] هي : الحس ، والعقل ، والقرائن الحالية، والمقالية ، والكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، والمفاهيم .

أما المخصصات المتصلة فهي : الاستثناء ، الشرط ، الصفة ، الغاية[٤] .

ولقد وجدت تسع مسائل خلافية في العموم والخصوص مما يخص موضوع بحثي وهي :

---

(١) وهو تعريف ابن السبكي في « جمع الجوامع » (٢/٢) مع شرح المحلي

(٢) انظر : « المحصول » (١/٣/٧) ، اللمع (ص : ١٨) ، « الإحكام للآمدى » (٢/٢١٨) ، « العدة » (١/١٥٥) ، « تيسير التحرير » (١/٢٧٢) ، « هامش الروضة » (٢/٧٢١) .

(٣) المخصِّص المنفصل هو : ما يستقل بنفسه بأن لم يكن مرتبطاً بكلام آخر ، انظر : «نهاية السول » (٢/١١٣) ، « المعتمد » (٢/١١٢) ، « فواتح الرحموت » (١/٣١٦) .

(٤) المخصص المتصل هو : ما لا يستقل بنفسه ، بل هو مرتبط بكلام آخر ، انظر : «شرح المحلي على جمع الجوامع » (٢/١٩) ، « المعتمد » (١/٢٨٣) ، « نهاية السول» (٢/١١٣) .

المسألة الأولى

العموم هل هو من عوارض المعاني حقيقة ؟

لقد أجمع العلماء على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة ، ولكن اختلف العلماء هل هو من عوارض المعانى أو لا ؟ على مذاهب ، من أهمها ما يلى :

المذهب الأول أنه من عوارض المعانى حقيقة . ذهب إلى ذلك بعض العلماء كابن الحاجب وغيره (١) .

وجه هذا المذهب : أن حقيقة العام لغة : شمول أمر لمتعدد ، وهو حاصل في المعاني كقولهم : عم المطر ، وفي المعنى الكلي لشموله لمعاني الجزئيات .

المذهب الثاني : أنه من عوارض المعاني مجازاً لا حقيقة ذهب إلى ذلك جمهور العلماء (٢) .

وجه هذا : أنه لو كان حقيقة في المعاني لا طرد في كل معنى ؛ لأنه

---

(١) انظر : « مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد » (٢/ ١٠١) ، « ومع شرح الأصفهانى » (٢/ ١٠٨) ، « بيان المختصر » ، « الإحكام » للآمدي (٢/ ١٩٨٠) ، « تيسير التحرير » (١/ ١٩٤)

(٢) انظر : « إتحاف ذوي البصائر » (٦/ ١٠ - ١٨) ، والمراجع السابقة فى هامش(١) ، و« نهاية السول » (٢/ ٦٨) ، و« جمع الجوامع » (٢/ ٤٠٣) مع شرح المحلي .

لازم الحقيقة ، وهو غير مطرد ، ولهذا فإنه لا يوصف شيء من المعاني الخاصة الواقعة في امتداد الإشارة إليها .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف في هذه المسألة لفظي وذلك لأن الخلاف راجع إلى تفسير العموم ما هو ، وما المراد به ؟

فإن أريد بالعموم : استغراق اللفظ لمسمياته فهو من عوارض الألفاظ خاصة . وإن أريد بالعموم : شمول أمر لمتعدد فهو من عوارض الألفاظ والمعاني معاً .

وإن أريد بالعموم : شمول مفهوم لأفراد ، فهو من عوارض المعاني خاصة [1] .

فبان أن الخلاف لفظي راجع إلى المراد بالعموم .

وبعض العلماء - كالمحلي في « شرح جمع الجوامع » [2] - ذكر أن الخلاف في هذه المسألة قد أثر في مسألة أصولية أخرى وهي : « هل المفهوم له عموم أو لا ؟ » فقال - : لما بين أن الخلاف لفظي في هذه المسألة - أعني : المفهوم له عموم أو لا ؟ - « أي عائد إلى اللفظ أو التسمية ، أي هل يُسمَّى عاماً أو لا ؟ بناء على أن العموم من عوارض الألفاظ والمعاني ، أو الألفاظ فقط » [3] .

---

(١) انظر : « حاشية سعد الدين التفتازاني على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب (٢/١٠٢) .

(٢) (٢/١٣) .

(٣) « شرح المحلي على جمع الجوامع » (٢/١٣)

وهذا فيه إشارة إلى أن الخلاف معنوي في هذه المسألة ، وهي « هل العموم من عوارض المعاني حقيقة ؟ »

ولكن ما قلناه أولاً وهو أن الخلاف لفظي أصح ، وذلك لأن كون الخلاف مبني على تفسير العموم ما هو ؟ أقرب إلى الصحة والله أعلم بالصواب .

* * *

المسألة الثانية

خطاب الواحد هل يعم غيره ؟

اختلف في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أن خطاب الواحد بحكم مسألة لا يعم ، فلا يتعداه إلى غيره إلا بدليل .

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء (١) .

ووجهة هذا المذهب : أن الخطاب الوارد نحو الواحد موضوع في أصل اللغة لذلك الواحد ، فلا يكون متناولاً لغيره بوضعه ، ولهذا فإن السيد إذا أمر عبداً من عبيده بخطاب يخصه لا يكون أمراً للباقين ، وكذلك في النهي وسائر أنواع الخطابات .

وكذلك فإنه من المحتمل أن يكون الأمر للواحد المعين مصلحة له ، وهي مفسدة في حق غيره .

المذهب الثاني : أن خطاب الواحد بحكم في مسألة يعم غيره ، ذهب إلى ذلك بعض الشافعية ، وبعض الحنابلة ، واختاره إمام الحرمين ، ونسب إلى بعض الظاهرية (٢) .

وجهة هذا المذهب : إجماع الصحابة ؛ حيث اتفقوا على رجوعهم

---

(١) انظر : « الإحكام للآمدي » (٢/٢٦٣) ، « البرهان » (١/ ٣٧٠) ، « العدة » (١/ ٣١٨) ، « المسودة » (ص : ٣١) ، « فواتح الرحموت » (١/ ٢٨٠) ، « إرشاد الفحول» (ص : ١٣٠) .

(٢) انظر : المراجع السابقة

في أحكام الحوادث إلى ما حكم به النبي - ﷺ - على آحاد الأمة ، مثل « قصة ماعز » ، و« بروع بنت واشق »

وأيضاً استدلوا بجريان عادة الناس بخطاب الواحد وإرادة الجمع فيما يتشاركون فيه

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

لقد اختلف العلماء في هذا الخلاف على قولين :

القول الأول : إن الخلاف لفظي ، ذهب إلى ذلك إمام الحرمين في « البرهان » [1] .

واستدل على كون الخلاف لفظياً ؛ بأن أصحاب المذهبين قد اتفقوا على أن الناس سواء في الشرع ، ولا فرق بين المخاطب وغير المخاطب إذا كان صالحاً له .

واتفقوا على أن الخطاب الموجه إلى الواحد خاص به عن طريق اللغة واللسان، فإذا كان هذا متفقاً عليه فلا خلاف في المعنى بل في اللفظ ، فيكون الخلاف لفظياً .

قال إمام الحرمين في « البرهان » [2] في ذلك : « والقول عندي مردود إلى كلام وجيز ، فإن وقع النظر في مقتضى اللفظ فلا شك أنه للتخصيص .

وإن وقع النظر فيما استمر الشرع عليه فلا شك أن خطاب رسول الله ﷺ وإن كان مختصاً بآحاد الأمة فإن الكافة يلزمون في مقتضاه ما يلتزمه

---

(١) (١/ ٣٧٠ - ٣٧١) .

(٢) (١/ ٣٧٠ - ٣٧١)

المخاطب ، وكذلك القول فيما خص به أهل عصره ، وكون الناس شرعاً - أي سواء - في الشرع، واستبانة ذلك من عهد الصحابة ، ومن بعدهم لا شك فيه .

وكون مقتضى اللفظ مختصاً بالمخاطب من جهة اللسان لا شك فيه»[1] .

ثم بيَّن نتيجة هذه المقدِّمة بقوله : « فلا معنى لعد هذه المسألة من المختلفات ، والشقان جميعاً متفق عليهما »[2] .

القول الثاني : إن الخلاف معنوي ، ذهب إلى ذلك صفي الدين الهندي في «نهاية الوصول »[3] ، وابن أبي شريف في « الدرر اللوامع»[4] .

وهو الراجح عندي ؛ لأنا لا نسلِّم ما قاله إمام الحرمين من أن الخطاب عام في العرف الشرعي ، بل الذي يُسلم عموم مقتضى الخطاب ، وعموم مقتضى الخطاب غير عموم الخطاب قطعاً .

والنزاع - في هذه المسألة - في الثاني - وهو عموم الخطاب ، ولا نزاع في الأول - وهو عموم مقتضى الخطاب .

فيكون الخلاف - على هذا - خلاف معنوي - له أثره . والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) « البرهان » (١/ ٣٧٠ - ٣٧١) .
(٢) « البرهان » (١/ ٣٧١) .
(٣) (١/ ١٢٠٩) .
(٤) (٢/ ٢٧٧) .

المسألة الثالثة

الخطاب الموجه إلى الرسول - ﷺ - هل يعم الأمة أو لا ؟

ما ثبت في حق النبي - ﷺ - من الأحكام أو خوطب به من الكلام نحو قوله تعالى : ﴿ **يا أيها المزمل** ﴾ ، وقوله : ﴿ **يا أيها المدثر** ﴾ هل يتناول أمته ؟

اختلف في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أن الخطاب الخاص بالنبي - ﷺ - يتناول أمته - أي: يعم الأمة جميعاً - ما لم يقم دليل مخصص للنبي - ﷺ - كوجوب السواك ، والضحى ، والوتر .

ذهب إلى ذلك جمهور العلماء (١) .

واستدل لذلك بأدلة منها :

الأول : قوله تعالى : ﴿ **فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ** ﴾ (٢) .

وجه الدلالة : أن الله تعالى أباح لنبيه زوجة ابنه بالتبني وذلك ليتأسى

---

(١) انظر « البرهان » (٢/ ٢٦٠) ، « العدة » (١/ ٣١٨) ، « المحصول » (١/ ٢/ ٦٢) ، « الإحكام للآمدي » (٢/ ٢٦٠) ، « جمع الجوامع » (١/ ٤٤٧) مع شرح المحلي . « تيسير التحرير » (١/ ٢٥١) ، « إرشاد الفحول » (ص : ١٢٩) ، « مختصر ابن الحاجب» (٢/ ١٢١) مع شرح العضد .

(٢) الأحزاب ٣٧

به المؤمنون ؛ رفعاً للحرج عنهم ، فلولا أن ما ثبت في حقه يتناول غيره لكان هذا التعليل عبثاً .

الدليل الثاني : قوله تعالى : ﴿ خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (١) .

وجه الدلالة : أنه لو كان اللفظ مختصاً به لم يحتج إلى التخصيص هنا .

المذهب الثاني : أن الخطاب الخاص بالنبي - ﷺ - لا يتناول أمته ، ولا يعم غيره إلا بدليل يوجب التشريك .

ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة ، وبعض الشافعية ، وبعض المالكية(٢) .

واستدل لهذا المذهب بأدلة ، ومنها :

الأول : أن السيد إذا أمر واحداً من عبيده ، اختص موجب الأمر به، دون غيره منهم في حكم اللغة ، لأن اللغة تقتضي أن خطاب المفرد لا يتناول غيره ، فكذلك الله تعالى مع عبيده لا يتجاوز أمره إلى غيره .

الثاني : أن الله - تعالى - إذا أمر بعبادة كالصلاة والصيام لا يتناول الأمر بمطلقه عبادة أخرى غيرها ، فكذلك إذا أمر عبداً لا يتناول الأمر بمطلقه عبداً أخر غيره .

* * *

---

(١) الأحزاب : ٥٠ .

(٢) انظر : « العدة » (١/ ٣٢٤) ، « نهاية السول » (٢/ ٨٨) ، « مختصر ابن الحاجب » (٢/ ١٢١) ، « البرهان » (١/ ٢٦٧) ، « تيسير التحرير » (١/ ٢٥١) «الإحكام للآمدي » (٢/ ٢٦٠) .

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف في هذه المسألة لفظي ، لاتفاق أصحاب المذهبين على المعنى؛ وذلك لأن أصحاب المذهب الأول - وهم القائلون : إن خطابه - ﷺ - يتناول أمته - يتمسكون بالواقع الشرعي ؛ لأن أدلتهم كلها وقائع شرعية خاصة عدي حكمها إلى غيرها - كما سبق .

وأصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون : إن خطابه ﷺ لا يتناول أمته - يتمسكون بمقتضى اللغة على ذلك .

فالفريقان متفقان ؛ حيث إن الواقعة الشرعية الخاصة تعم إذا قام دليل عمومها، ولا خلاف في ذلك بين أصحاب المذهبين .

واللغة تقتضي أن الخطاب الموجه لواحد معين - كالرسول ﷺ - يختص به، ولا خلاف في ذلك بين أصحاب المذهبين . والله أعلم بالصواب

* * *

المسألة الرابعة

الخطاب الموجه إلى الأمة هل يدخل فيه الرسول ﷺ ؟

الخطاب للأمة إن اختص بالأمة بصيغة تدل على ذلك فلا يدخل الرسول - ﷺ - مثل قوله : « يا أيها الأمة » .

ولكن إذا كان الخطاب للأمة يمكن أن يتناول الرسول - ﷺ - نحو: ﴿ يا أيها الناس ﴾ و ﴿ يا أيها المؤمنون ﴾ و ﴿ يا عبادي ﴾ فقد اختلف العلماء هل يدخل الرسول - ﷺ - فيه أو لا ؟ على مذاهب من أهمها :

المذهب الأول : أن النبي - ﷺ - يدخل ضمن تلك الخطابات ويشمله ذلك.

ذهب إلى ذلك الجمهور [1] ، وذلك لأنه من الناس ، ومن المؤمنين، ومن العباد ، فلا يخرج إلا بدليل .

المذهب الثاني : أنه لا يدخل ضمن تلك الخطابات .

ذهب إلى ذلك بعض العلماء [2] ، وذلك لأجل الخصائص الثابتة له

---

(١) انظر : « البرهان » (١/ ٣٦٥) ، « الإحكام للآمدي » (٢/ ٢٧٢) ، « نهاية الوصول للهندي » (٤/ ١١٨٧) ، « المنتهى » (ص ٨٥) ، « المستصفى » (٢/ ٨) ، « المسودة » (ص : ٣٣) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص ١٩٧)

(٢) انظر : المراجع السابقة ، و« أصول ابن مفلح » (٢/ ٤٦٣)

ﷺ ، ولقرينة المشافهة ، لأن المشافه غير المشافه ، والمبلِّغ غير المبلغ ، والآمر والناهي غير المأمور والمنهي فلا يكون داخلاً .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

لقد اختلف في هذا الخلاف على قولين :

القول الأول : إن الخلاف لفظي (١) ؛ لأن الرسول ﷺ داخل في الحكم كالأمة قطعاً ، إذن لا فائدة في هذا الخلاف (٢) .

القول الثاني : إن الخلاف معنوي (٣) وهو الصحيح ؛ لأن الخلاف في هذه المسألة - أعني هل النبي - ﷺ - داخل ضمن الخطاب الموجه إلى الأمة الذي لا يخصهم لوحدهم ؟ - قد أثر في مسألة من مسائل أصول الفقه وهي : إذا ورد العموم وجاء فعل النبي - ﷺ - بخلاف ذلك النص العام .

فإن قلنا : أن الرسول - ﷺ - داخل في ذلك العموم - وهو المذهب الأول- فإن فعله يكون نسخاً .

وإن قلنا : أنه غير داخل - وهو المذهب الثاني - فإن فعله لا يخص العموم ، ويبقى على شموله في ذلك .

أما ما ذكره أصحاب القول الأول من أن الخلاف لفظي فمردود بأن يقال : إن النبي ﷺ دخل بدليل خارجي .

فبان من ذلك أن الخلاف معنوي والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) انظر : « الفوائد السنية » (ص : ١٣٠) ، « البحر المحيط » (١٨٩/٣)

(٢) انظر : « الفوائد السنية » (ص: ١٣٠) ، « البحر المحيط » (١٨٩/٣)

(٣) انظر : المرجعين السابقين .

المسألة الخامسة

النكرة في سياق النفي هل تفيد العموم لذاتها أو لا ؟

ذهب جمهور العلماء إلى أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم(١) .

ثم اختلف هؤلاء : هل النكرة أفادت العموم لذاتها ، أو لنفي المشترك فيها ؟ على مذهبين :

المذهب الأول : أن النكرة في سياق النفي أفادت العموم لذاتها ذهب إلى ذلك كثير من العلماء (٢) .

وقالوا : إن اللفظ وضع لسلب كل فرد فرد من أفراد الكلية بطريق المطابقة .

وأن سلب الكلي حصل بطريق اللزوم لنفي الكلية .

وجه هذا المذهب : صحة الاستثناء في هذه الصيغة بالاتفاق فتقول : « ما قام أحد إلا زيد » فدل - بذلك - على تناولها لكل فرد .

المذهب الثاني : أن النكرة في سياق النفي عمت لنفي المشترك فيها .

---

(١) انظر : « البرهان » (١/ ٣٣٧) ، « الإحكام للآمدي » (٢/ ١٩٧) ، « المنخول» (ص : ١٤٦) ، « أصول السرخسي » (١/ ١٦٠) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص : ١٨١)، « كشف الأسرار » (٢/ ١٢) ، « المسودة » (ص : ١٠١) ، « تيسير التحرير » (١/ ٣١٩) ، « البحر المحيط » (٣/ ١١٤) .

(٢) انظر : « جمع الجوامع » مع شرح المحلي عليه ، و« حاشية البناني » (١/ ٤١٣) ، « فواتح الرحموت » (١/ ٢٦١) ، « البحر المحيط » (٣/ ١١٤)

ذهب إلى ذلك بعض العلماء من الحنفية والشافعية [1] .

وقال هؤلاء : إنما حصل العموم بالنكرة في سياق النفي ؛ لأن النفي فيه لنفي الحقيقة الكلية التي هي مفهوم الرجل ، ويلزم من نفيه نفي كل فرد ؛ لأنه لو ثبت فرد لما كانت حقيقة الرجل منفية ؛ وذلك لاستلزام ذلك الفرد الحقيقة الكلية ، فإن نفي المشترك الكلي يلزم منه نفي كل فرد فرد، ونفي الأعم يلزم منه نفي الأخص، فحصلت السالبة الكلية بطريق اللزوم، لا لأن اللفظ موضوع في اللغة للسالبة الكلية .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

لقد اختُلِف في هذا الخلاف في هذه المسألة على قولين :

القول الأول : إن الخلاف لفظي ؛ لاتفاق أصحاب المذهبين على أن دلالة الالتزام لازمة ؛ فإن نفي المشترك لازم لنفي كل فرد فرد .

وهو عند أصحاب المذهب الثاني بطريق المطابقة ، ونفي كل فرد فرد لازم له [2] .

القول الثاني : إن الخلاف معنوي [3] وهو الأصح عندي ؛ حيث تفرع على الخلاف في نفي الكلية والكلي جواز التخصيص بالنية فيما إذا وقع الفعل المتعدي جواباً لقسم أو شرطاً نحو : « والله لا أكلت » ،

---

(١) انظر : « شرح الكوكب المنير » (٣/ ١٣٨) ، و« البحر المحيط » (٣/ ١١٤) .

(٢) انظر : « البحر المحيط » (٣/ ١١٤) .

(٣) انظر : المرجع السابق .

أو نحو : « إن أكلت فعبدي حر » ونوى مأكولاً فاختلف العلماء في ذلك على رأيين :

الرأى الأول : أنه يقبل التخصيص ؛ لأنه عام قطعاً ، فتؤثر النية في بعض أفرداه .

الرأى الثاني : أنه لا يقبل التخصيص ، بل يحنث بأكل كل مأكول ؛ بناء على أنه نفي للكلي [١] .

فبان أن الخلاف في هذه المسألة معنوي .

أما ما ذكره أصحاب القول الأول - وهو : أن الخلاف لفظي - فلا يُسلَّم ؛ لأن نفي المشترك الكلي غير مقصود بالأصالة بخلاف نفي كل فرد فرد ، فجعله مدلولاً بالمطابقة أولى من جعل ذلك للماهية الكلية . والله أعلم بالصواب .

* * *

(١) انظر : المرجع السابق

المسألة السادسة

هل المفهوم يعم ؟

لقد اختلف في ذلك على مذهبين [1] :

المذهب الأول : أن المفهوم لا يعم ، ذهب إلى ذلك كثير من العلماء منهم الغزالي .

وجه ذلك : أن العموم من صفات اللفظ والنطق ، **فعلى ذلك** : المفهوم لا يعم ؛ لأنه ليس بلفظ .

المذهب الثاني : أن المفهوم يعم .

ذهب إلى ذلك الأكثر من العلماء .

وجه هذا المذهب : أن الشارع لما قال : « في سائمة الغنم الزكاة » فقد تضمن ذلك القول قولاً آخر ، وهو : أنه لا زكاة في المعلوفة ولو صرح بذلك لكان عاماً .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

لقد اختلف في هذا الخلاف على قولين :

---

(١) انظر : « الإحكام للآمدي » (٢/٢٥٧) ، « شرح العضد على المختصر » (٢/١٢٠)، « المستصفى » (٢/٧٠) ، « العقد المنظوم » (ص : ١٢٦) ، « جمع الجوامع مع شرح المحلي » (٢/١٣) ، « رفع الحاجب » (١/١ ١/ب)

القول الأول : إن الخلاف لفظي ، ذهب إلى ذلك تاج الدين بن السبكي في « جمع الجوامع »[(١)] ، وعضد الدين الأيجي في « شرح مختصر ابن الحاجب »[(٢)] ، والمطيعي في « سلم الوصول »[(٣)] .

وجه كون الخلاف لفظياً : أن الخلاف إن كان في أن مفهومي الموافقة والمخالفة يثبت فيهما الحكم في جميع ما سوى ، المنطوق من الصور أو لا ؟ فالحق الإثبات ، وهو مراد الأكثرين - وهم أصحاب المذهب الثاني - وأصحاب المذهب الأول - وهم الغزالي ومن وافقه - لا يخالفونهم فيه .

وإن كان الخلاف في ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق أو لا ؟ ، فالحق النفي ، وهو مراد أصحاب المذهب الأول ، وأصحاب المذهب الثاني لا يخالفونهم فيه ، ولا ثالث هاهنا يمكن فرضه محلاً للنزاع . والحاصل : أنه نزاع لفظي يعود إلى تفسير العام بأنه ما يستغرق في محل النطق ، أو هو : ما يستغرق في الجملة[(٤)] .

القول الثاني : إن الخلاف معنوي ، ذهب إلى ذلك الزركشي في «البحر المحيط »[(٥)] وهو الصحيح .

ووجه كون الخلاف معنوياً : أن هذا الخلاف أثر في الفروع الفقهية .

بيان ذلك :

---

(١) (٢/ ١٣) مع شرح المحلي .
(٢) (٢/ ١٢٠)
(٣) (٢/ ٣٣٨) .
(٤) انظر : « شرح العضد على مختصر ابن الحاجب » (٢/ ١٢٠) .
(٥) (٣/ ١٦٥) .

أن العلماء اختلفوا في مسألة : الماء النجس إذا كوثر بماء طاهر ولم يبلغ قلتين هل يطهر ؟

وهذا الخلاف ينبني على الخلاف في هذه المسألة ، فإن قلنا : للمفهوم عموم : لم يطهر .

ووجه البناء - كما ذكر الزركشي في « البحر المحيط » [1] : أن قوله عليه الصلاة والسلام : « إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس » فإن هذا النص قد دل بمفهومه على أن ما دونهما ينجس بملاقاة النجاسة سواء تغير أم لا، كوثر ولم يبلغهما ، أو لم يكاثر .

وإن قلنا : لا عموم للمفهوم لم يقتض الحديث النجاسة في هذه الصورة . وكذلك الماء القليل الجاري إذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير ، والجديد ينجس ، والقديم لا ، فينبني على ذلك

فبان أن الخلاف معنوي ، والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) (٣/١٦٥) .

المسألة السابعة

هل يُعتبر العقل مخصِّصاً للعموم ؟

اختلف العلماء في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أن العقل مخصِّص للعموم مطلقاً سواء كان ضرورياً أو نظرياً [1] .

ذهب إلى ذلك الجمهور [2] .

واستدل لذلك بالوقوع كقوله تعالى : ﴿ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [3] فإن العقل قاضٍ بالضرورة أنه لم يخلق نفسه الكريمة ، ولا صفاته .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ [4] فإن الصحابة رضوان الله عليهم لما نزلت هذه الآية لم يأمروا صبيانهم ، ولا مجانينهم بالحج ، ففهموا بالعقل عدم دخول

---

(١) الضروري هو : ما لزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكن دفعه والخروج عنه ، أو هو الذي يتحصل بدون نظر وكسب .

والنظري هو : الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب : انظر : « التعريفات » (ص : ٢٤١) ، « الواضح » (٢٤/١/١) ، « الكافية في الجدل » (ص : ١٧) ، «العدة » (٨٠/١) .

(٢) انظر : « الإحكام للآمدي » (٤٥٩/٢) ، « البحر المحيط » (٣٥٥/٣) ، «البرهان» (٤٠٩/١) ، « المستصفى » (١٠٠/٢) ، « العدة » (٥٤٧/٢) ، « المسودة» (ص :١٠٦)، « فواتح الرحموت » (٣٠١/١) ، « نفائس الأصول » (١٤٦٦/٤) .

(٣) الرعد : ١٦ .

(٤) آل عمران : ٩٧ .

هؤلاء في هذا النص ؛ لعدم فهم الصبيان والمجانين ، بل هم من جملة الغافل الذي هو غير مخاطب بخطاب التكليف .

قال الشيخ أبو حامد : لا خلاف بين أهل العلم في ذلك [1] .

المذهب الثاني : أنه لا يجوز تخصيص العموم بالعقل .

نسب هذا إلى طائفة من العلماء [2] .

واستدلوا بما يلي :

الأول : أنه يلزم من قولنا : « إن العقل مخصص » جواز النسخ بالعقل وهذا لا يجوز .

الثاني : أن القول بتخصيص العموم بالعقل يؤدى إلى التعارض مع الشرع .

الثالث : أن المخصص يجب أن يكون متأخراً عن النص العام ، والعقل متقدم على العام ، فكيف يخصص المتقدمُ المتأخر ؟

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

هذا الخلاف في هذه المسألة اختلف فيه على قولين :

القول الأول : إن الخلاف معنوي .

ذهب إلى ذلك أبو الخطاب في « التمهيد » [3] ، وصفي الدين

---

(١) نقله عنه الغزالي في « المستصفى » (٢/ ٩٩) ، والزركشي في « البحر » (٣/ ٣٥٥).

(٢) انظر : « الإحكام » للآمدي (٢/ ٣١٤) ، « بيان المختصر » (٢/ ٣٠٨) .

(٣) (٢/ ١٠١ - ١٠٢) .

الهندي في « نهاية الوصول » [1] ، وفي « الفائق » [2] ، وابن أبي شريف في « الدرر اللوامع » [3] .

واختلف هؤلاء في توجيه ذلك :

فأبو الخطاب في « التمهيد » [4] جعل مأخذ الخلاف في كون العقل مخصصاً أو لا : التحسين والتقبيح العقليين ، قال : المنع بناء على أن العقل لا يحسِّن ولا يقبِّح ، وأن الشرع يرد بما لا يقتضيه العقل .

أما صفي الدين الهندي فقد بين وجه كونه معنوياً بأن العام المخصوص بدليل العقل - على قول أصحاب المذهب الأول - وهم الذين يجوزون تخصيصه به- يجري فيه الخلاف السابق في أنه حقيقة فيه أو مجاز .

أما على قول أصحاب المذهب الثاني - وهم الذين لم يجوِّزوا تخصيص العموم بالعقل فإنه حقيقة بلا خلاف ، كما قال ذلك صفي الدين الهندي في « نهاية الوصول » [5] .

وذكر ذلك الزركشي في « البحر المحيط » [6] قائلاً : « فقيل : وجهه عند من لا يقول به - يقصد أصحاب المذهب الثاني - : أن اللفظ غير موضوع له ؛ لأنه لا يوضع لغير المعقول ، فيكون انتفاء الحكم لعدم المقتضي وهو حجة ، وحقيقة عنده قطعاً .

ومن قال : إنه مخصِّص - يقصد أصحاب المذهب الأول - كان

---

(1) (٥/١٣٨٦) .
(2) (٣/ ٨٠) .
(3) (٢/ ٣٨٠) .
(4) (٢/١٠١) .
(5) (٥/١٣٨٦) .
(6) (٣/٣٥٧) .

مجازاً على الخلاف في العام إذا خص فيجري فيه الخلاف على هذا ولا يجري على الأول - يقصد مذهب القائلين : أنه غير مخصص »[1] .

القول الثاني : إن الخلاف لفظي ، ذهب إلى ذلك القاضي الباقلاني[2] ، وإمام الحرمين في « البرهان »[3] ، وابن القشيري[4] ، والغزالي في « المستصفى »[5] ، والكيا الهراسي[6] ، والقرافي في «شرح تنقيح الفصول »[7] والتاج ابن السبكي في « الإبهاج »[8] ، والمرداوي في « التحرير »[9] ، والرازي في « المحصول »[10] .

ووجه كون الخلاف لفظياً : أن المعنى قد اتفق أصحاب المذهبين عليه ، ولكن اختلف في تسميته تخصيصاً .

قال الغزالي في « المستصفى »[11] : « وهو نزاع في عبارة » ، وقال الرازي في « المحصول »[12] : « ومنهم من نازع في تخصيص العام بدليل العقل ، والأشبه عندي : أنه لا خلاف في المعنى ، بل في اللفظ» أ . هـ .

---

(١) « البحر المحيط » (٣/٣٥٧) .
(٢) نقله عن الزركشي في « البحر المحيط » (٣/٣٥٧) .
(٣) (١/٤٠٩) .
(٤) نقله عنه البرماوي في « الفوائد السنية » (٢/٤٤٩) .
(٥) (٢/١٠٠) .
(٦) نقله عنه الزركشي فى « البحر المحيط » (٣/٣٥٧) .
(٧) (ص : ٢٠٢) .
(٨) (٢/١٦٥) .
(٩) (٢/١٠١٧) مع شرحه « التحبير » .
(١٠) (١/٣/١١١) .
(١١) (٢/١٠٠) .
(١٢) (١/٣/١١١) .

ووجه اتفاقهم في المعنى : أن تلقّى الخصوص من مأخذ العقل لا ينكره أحد ، وأن كون اللفظ موضوعاً للعموم على أصل اللسان لا خلاف فيه - عند من يعترف ببطلان مذهب الواقفية

وإن امتنع من تسمية ذلك تخصيصاً فليس في إطلاقه مخالفة شرع أو عقل [١] .

قال الأستاذ أبو منصور : « أجمعوا على صحة دلالة العقل على خروج شيء عن حكم العموم ، واختلفوا في تسميته تخصيصاً » [٢] .

وبين ذلك الزركشي في « البحر المحيط » [٣] قائلاً : « إذ مقتضى العقل ثابت دون اللفظ إجماعاً ، لكن الخلاف في تسميته تخصيصاً ، فالخصم لا يسميه ، لأن المخصص هو المؤثر في التخصيص ، وهو الإرادة لا العقل ، ولأن دليل العقل سابق ، فلا يعمل في اللفظ ، بل يكون مرتباً عليه .

ومعنى قولنا : إنه - يقصد العقل - مخصص : أن الدليل دل على أن المراد به الخصوص فلا فرق بين دليل العقل والسمع في ذلك » [٤] .

هذا ما ذكره أصحاب القول الثاني من الاستدلال على كون الخلاف لفظياً .

والراجح عندي هو القول الأول - وهو : أن الخلاف معنوي وذلك

---

(١) انظر : « الفوائد السنية » (٢/ ٤٤٩) .

(٢) نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٣/ ٣٥٧) ، والبرماوي في « الفوائد» (٢/ ٤٤٩) .

(٣) (٣/ ٣٥٧) .

(٤) « البحر » (٣/ ٣٥٧) .

لأن هذا الخلاف « في تخصيص العقل للعام وعدم تخصيصه » قد أثر في مسألتين من مسائل أصول الفقه ذكرهما أبو الخطاب في «التمهيد » [١] وصفي الدين الهندي في « نهاية الوصول » [٢] ، وفي «الفائق » [٣] كما سبق ذكره ، ولأن أصحاب المذهب الثاني قالوا : لم يتناوله العام ، وإذا لم يتناوله لم يصدق عليه تعريف التخصيص ، وهو : قصر العام على بعض أفراده ، فيكون الخلاف معنوياً ، والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) (٢/ ١ ١)
(٢) (٥/ ١٣٨٦)
(٣) (٣/ ٨)

المسألة الثامنة

حكم استثناء الأكثر

الاستثناء المستغرق لا يجوز اتفاقاً ، واستثناء الأقل من النصف يجوز اتفاقاً .

وأما استثناء أكثر من النصف فقد اختلفوا في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أنه يجوز استثناء الأكثر من النصف ، فيجوز أن يقول : « له علي عشرة إلا ثمانية » .

ذهب إلى ذلك الجمهور [1] .

واستدلوا بأدلة ، منها :

الدليل الأول : قوله تعالى : ﴿ **لأغوينَّهم أجمعين * إلا عبادك منهم المخلَصين** ﴾ [2] ، وقوله في آية أخرى : ﴿ **إنَّ عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين** ﴾ [3] فاستثنى كل واحد منهما من الآخر ، وأيهما كان الأكثر حصل المقصود ، فاستثنى الله تعالى من

---

(١) انظر : « شرح اللمع » (١/٤٠٤) ، « التبصرة » (ص : ١٦٨) ، «المحصول» (١/٣/٥٣) ، « المعتمد » (١/٢٦٣) ، « العدة » (٢/٦٦٦) ، « التمهيد » لأبي الخطاب (٢/٧٧) ، « كشف الأسرار » (٣/١٢٢) ، « تيسير التحرير » (١/٣٠٠) ، « شرح تنقيح الفصول » (ص : ٢٤٤) ، « الإحكام » للآمدي (٢/٢٩٧) ، «المعتمد» (١/٢٦٣) .

(٢) سورة ص : آية (٨٢ ، ٨٣) .

(٣) سورة الحجر : آية (٤٢) .

العباد من اتبع الشيطان من أهل الغواية ، والغاوون هم أكثر الفريقين من العباد ، فثبت وقوع استثناء الأكثر ، والوقوع دليل الجواز .

الدليل الثاني : أن استثناء الأقل جائز ، فيلزم أن يكون استثناء الأكثر جائزاً أيضاً ؛ لأن ما جاز على أحد المثلين فهو جائز على الآخر .

المذهب الثاني : أنه لا يجوز استثناء الأكثر .

ذهب إلى ذلك بعض الحنابلة ، وبعض النحاة [١] .

واستدلوا بأدلة ، ومنها :

قولهم : إن الاستثناء جرى فى كلام العرب على خلاف الأصل ، لأنه إنكار بعد إقرار ، والأصل عدم الإنكار لكن لما كان الإنسان قد يغفل عن بعض ما أقر به أجيز استثناء القليل لدفع الضرر ، وأما الأكثر فلا يعقل أن يغفل عنه الإنسان فلم يجز فيه الاستثناء جرياً على الأصل في الكلام .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

أشار المازري إلى أن الخلاف لفظي [٢] ؛ للاتفاق على الحكم ؛ حيث إن أصحاب المذهب الثاني – وهم المانعون من استثناء الأكثر – لم يخالفوا في الحكم ، وإنما خالف في استعمال العرب في ذلك ، فرأى أن العرب لم تستعمل استثناء الأكثر من الأقل ، لكن العرب وإن لم تستعمله فلا يسقط حكم الاستثناء في الإقرار وغيره .

---

(١) انظر : « العدة » (٢/ ٦٦٦) ، « البرهان » (١/ ٣٩٦) ، « الإحكام » للآمدي (٢/ ٤٣٣) ، « الروضة » (٢/ ٧٥٢) .

(٢) ذكر ذلك الزركشي في « البحر المحيط » (٣/ ٢٩٢) .

وبذلك صرح الكيا الهراسي - كما نقله عنه الزركشي [١] - قائلاً : « يصح ذلك ، ولكن لم يقع في اللغة » .

وقال ابن الخشاب - من أئمة اللغة [٢] - : « أجاز قوم استثناء أكثر الجملة ، ومنع آخرون فلم يجيزوا أن يستثنى إلا ما كان دون النصف منها، ولهذا القول يشهد قياس العربية ، وبه جاء السماع ، وقد وقع الاتفاق عليه ، والأول ليس بمستحيل في المعقول ، ولكن الآخر يمنعه . . » .

والصحيح عندي أن الخلاف معنوي ؛ حيث قد أثر في بعض الفروع الفقهية ، ومنها : -

أولاً : إذا قال : « له علي عشرة إلا تسعة » فقد اختلفوا في الشيء الذي يلزم المقر - هنا - وهذا الخلاف مبني على الخلاف في هذه المسألة - أعني : هل يجوز استثناء الأكثر .

فبناء على قول أصحاب المذهب الأول - وهم المجيزون لاستثناء الأكثر - فإنه يلزم المقر واحد فقط .

وبناء على قول أصحاب المذهب الثاني - وهم المانعون لاستثناء الأكثر - فإنه يلزم المقر - في المثال السابق - جميع المستثنى منه ، والاستثناء لغو ، فتلزمه العشرة كلها .

ثانياً : إذا قال لزوجته : « أنت طالق إلا طلقتين » فقد اختلفوا في ذلك ، والخلاف مبني على هذا الخلاف .

---

(١) في « البحر المحيط » (٣/ ٢٩٢) .

(٢) كما نقله عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٣/ ٢٩٢) .

فبناء على قول أصحاب المذهب الأول - وهم المجيزون لاستثناء الأكثر - فإنه يلزم الزوج طلقة واحدة فقط .

وبناء على قول أصحاب المذهب الثاني - وهم المانعون لاستثناء الأكثر - فإنه يلزم الزوج جميع المستثنى منه ، وهي التطليقات الثلاث ، والاستثناء لغو [١] .

فبان من ذلك أن الخلاف معنوي له أثره .

* * *

---

(١) انظر : « التمهيد » للإسنوي (ص : ١٩٣) .

المسألة التاسعة

الاستثناء من غير الجنس هل يسمى استثناء حقيقة ، أو مجازاً ؟

الاستثناء من الجنس جائز بالاتفاق كقولنا : « رأيت العلماء إلا زيداً » .

والاستثناء من غير الجنس جائز عند الجمهور [1] ، نحو : رأيت ، «رأيت القوم إلا حماراً » .

واختلف الجمهور - فيما بينهم - في تسمية ذلك استثناء حقيقة أم مجازاً ؟ على ثلاثة مذاهب [2] .

المذهب الأول : أنه يُسمَّى استثناء حقيقة .

ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين ، وهو الظاهر من كلام النحويين .

ووجه هذا المذهب : أنه يطلق على الاستثناء من غير الجنس استثناء ، والأصل في الإطلاق الحقيقة .

المذهب الثاني : أنه لا يُسمَّى استثناء حقيقة ، ولكن يُسمَّى استثناء مجازاً .

---

(١) انظر : « كشف الأسرار » (٣/١٣٦) ، « العدة » (٢/٦٧٧) ، « الإحكام » للآمدي (٢/٢٩٧) ، « شرح الكوكب المنير » (٣/٢٨٧) .

(٢) انظر هذه المذاهب في : المراجع السابقة ، و« المحصول » (١/٣/٤٢) ، و«المنخول» (ص : ١٥٩) ، « المعتمد » (٢/٢٦٢) ، « اللمع » (ص : ٢٤) ، «البحر المحيط » (٣/٢٨١) ، « تيسير التحرير » (١/٢٨٣) ، « مختصر ابن الحاجب » (٢/١٣٢) مع شرح العضد .

ذهب إلى ذلك : كثير من الأصوليين كأبي إسحاق الشيرازي ، والغزالي ، وابن الحاجب ، والبيضاوي ، وابن القشيري .

وجه هذا المذهب : أن الاستثناء من غير الجنس ليس فيه معنى الاستثناء الحقيقي ، وليس في اللغة ما يدل على تسميته .

المذهب الثالث : أنه لا يُسمَّى استثناء لا حقيقة ولا مجازاً .

حكى القاضي الباقلاني هذا المذهب في « التقريب » فيكون مثل الكلام المستأنف .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

لقد اختلف في هذا الخلاف على قولين :

القول الأول : إن الخلاف لفظي ، ذهب إلى ذلك القاضي الباقلاني، والمازري [(١)] .

ولم يبينوا تعليل ذلك ، ولم أتوصل إليه .

القول الثاني : إن الخلاف معنوي قد أثر في أصول الفقه ، ذهب إلى ذلك الزركشي في « البحر المحيط » [(٢)] ، وهو الصحيح عندى .

وبين الزركشي ذلك بقوله : « قلت : بل هو معنوي ؛ فإن من جعله حقيقة جوز التخصيص به ، وإلا فلا » [(٣)] .

---

(١) نقله عنهما الزركشي في « البحر المحيط » (٣/ ٢٨٢) .

(٢) (٣/ ٢٨٢) .

(٣) « البحر المحيط » (٣/ ٢٨٢) .

أي : أن من قال : إن الاستثناء من غير الجنس يُسمَّى استثناء حقيقة فإنه يجوز التخصيص به .

أما من قال : إن الاستثناء من غير الجنس لا يُسمَّى استثناء حقيقة ، بل يسمى بذلك مجازاً ، فإنه لا يجوز التخصيص به

فبان أن الخلاف معنوي والله أعلم بالصواب .

* * *

المبحث السادس
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالمفاهيم

وفيه تمهيد ومسألة واحدة :

أما التمهيد : فهو في تعريف المفهوم ، وأقسامه .

أما المسألة فهي : دلالة مفهوم الموافقة هل هي دلالة قياسية ، أو دلالة لفظية ؟

التمهيد
في
تعريف المفهوم

اعلم أن دلالة اللفظ على الحكم تنقسم إلى قسمين :

الأول : دلالة المنطوق . **الثاني** : دلالة المفهوم .

فالمنطوق هو في اللغة : الملفوظ به .

وفي الاصطلاح هو : ما دل عليه اللفظ في محل النطق [(١)] .

أي : أن المنطوق هو : دلالة اللفظ على حكم ذكر في الكلام ونطق به مطابقة، أو تضمناً ، أو التزاماً ، مثل وجوب الزكاة في الغنم السائمة الذي دل عليه منطوق قوله ﷺ : « في سائمة الغنم الزكاة » [(٢)] .

والمنطوق قسمان : منطوق صريح ، ومنطوق غير صريح .

أما المنطوق الصريح فهو : ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة أو التضمن [(٣)] .

---

(١) انظر : « حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع » (١/ ٢٣٥) ، «شرح العضد على ابن الحاجب » (٢/ ١٧١) ، « الإحكام » للآمدي (٣/ ٦٦) .

(٢) أخرجه البخاري في « صحيحه » (٢/ ١٠٠ - ١٠١) ، وأبو داود في « سننه» (٢/ ٢١٤) ، وأحمد في « المسند » (١/ ١١) ، والنسائي في « سننه » (٥/ ١٩) .

(٣) انظر : حاشية السعد على شرح العضد على ابن الحاجب (٢/ ١٧١) .

أما المنطوق غير الصريح فهو : ما لم يوضع اللفظ له ، بل يلزم مما وضع له ، فيدل عليه بالالتزام [1] .

والمنطوق غير الصريح أنواع ثلاثة :

١ - دلالة اقتضاء .   ٢ - دلالة إيماء وتنبيه .

٣ - دلالة إشارة .

أما المفهوم : فهو في اللغة : اسم مفعول من الفهم ، وهو في الأصل : اسم لكل ما فهم من نطق وغيره .

وهو في الاصطلاح : ما دل عليه اللفظ ، لا في محل النطق بأن يكون حكماً لغير المذكور [2] .

والمفهوم ينقسم إلى قسمين :

الأول : مفهوم الموافقة .

الثاني : مفهوم المخالفة .

أما مفهوم الموافقة فهو : دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه ، وموافقته له نفياً وإثباتاً [3] كدلالة قوله تعالى : ﴿ **فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ** ﴾ [4] على تحريم الضرب والشتم للوالدين .

أما مفهوم المخالفة فهو : دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت

---

(١) انظر : المرجع السابق ، « وفواتح الرحموت » (١/ ٤١٣) .

(٢) انظر : « حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع » (١/ ٢٤٠) .

(٣) انظر : « شرح العضد على مختصر ابن الحاجب » (٢/ ١٧٢) ، « إرشاد الفحول » (ص :١٧٨) .

(٤) الإسراء : ٢٣ .

عنه يخالف لما دل عليه المنطوق نفياً وإثباتاً وذلك لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم (١) .

وهو أنواع كثيرة منها : مفهوم الصفة ، ومفهوم الشرط ، ومفهوم الغاية ، ومفهوم العدد ، ومفهوم العلة (٢) .

ولقد وجدت مسألة واحدة في مفهوم الموافقة تخص موضوع بحثي وهي :

دلالة مفهوم الموافقة (٣) هل هي دلالة لفظية أو دلالة قياسية ؟

اختلف في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أن دلالة الموافقة من قبيل القياس ، أي : بطريق القياس الأولى ، أو المساوي المسمى بالجلي .

ذهب إلى ذلك الإمام الشافعي (٤) ، وبعض الشافعية كالإمام الرازي(٥)، وأبى إسحاق الشيرازي (٦) ، والماوردي ، وبعض الحنابلة(٧) ،

---

(١) انظر : « شرح العضد على مختصر ابن الحاجب » (٢/ ١٧٣) ، « الإحكام» للآمدي (٣/ ٦٩) ، « إرشاد الفحول » (ص : ١٧٤) .

(٢) انظر هذه الأنواع وغيرها ، وما قيل عنها في : « الإحكام » للآمدي (٣/ ٦٩)، «إرشاد الفحول » (ص : ١٨٠) ، « جمع الجوامع مع شرح المحلي » (١/ ٢٤٩) ، «مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد » (٢/ ١٧٣) مع حاشية الجرجاني ، والسعد ، والهروي ، « القواعد والفوائد الأصولية » (ص : ٢٨٧)

(٣) مفهوم الموافقة سماه الحنفية دلالة نص ، فيجب أن تتنبه لذلك

(٤) في « الرسالة » (٥١٥ - ٥١٦) .

(٥) في « المحصول » (١/ ١/ ٣٣٠) .

(٦) في « اللمع » (ص : ١١٠) ، و« التبصرة » (ص ٢٧

(٧) انظر « المسودة » (ص : ٣٤٦ - ٣٤٨) ، و« شرح الكوكب المنير » (٣/ ٤٨٤).

وبعض المعتزلة كأبى الحسين البصري [١] ، وبعض الحنفية[٢] .

واحتج هؤلاء على ذلك بقولهم : إن دلالة النص تدل على إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به ؛ لاشتراكهما في علة الحكم ، فانطبق عليه هذا القياس .

فمثلاً قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ ﴾ [٣] أفادنا : تحريم ضربهما، وشتمهما ونحو ذلك بجامع الأذى في كل فهنا قد وجدت أركان القياس الأربعة، حيث إن التأفيف للوالدين يعتبر أصلاً ، وسائر أنواع الأذى يعتبر فرعاً ، والأذى وهو المعنى المشترك بينهما يعتبر علة ، والتحريم يعتبر حكماً ، ولا معنى للقياس إلا ذلك .

المذهب الثاني : أن دلالة الموافقة لفظية ، وليست قياسية ، أي : تحصل بطريق الفهم من اللفظ في غير محل النطق .

ومرادهم من ذلك : أنه بمجرد سماع اللفظ ينتقل الذهن من محل النطق إلى محل السكوت بطريق التنبيه بالأدنى على الأعلى ، أو العكس ، أو بأحد المتساويين على الآخر .

ذهب إلى ذلك جمهور الحنفية [٤] وبعض الشافعية كالآمدي [٥] ،

---

(١) في « المعتمد » (٢/ ٢٥٤) .

(٢) انظر : « تيسير التحرير » (١/ ٩٠) .

(٣) سورة الإسراء : آية (٢٣) .

(٤) انظر : « كشف الأسرار » (١/ ٧٣) ، « تيسير التحرير » (١/ ٩٠) ، «التقرير والتحبير » (١/ ١٠٩) .

(٥) في « الإحكام » له (٣/ ٦٨) .

والغزالي [1] ، وابن السبكي [2] ، وبعض المالكية كابن الحاجب [3] ، والقرافي [4] ، وأكثر الحنابلة ، ونص عليه الإمام أحمد [5] .

وأستدل لهذا المذهب بأدلة ، منها :

الدليل الأول : أن دلالة مفهوم الموافقة ثابتة قبل أن يشرع القياس ، ومعروف أن كل أحد يعرف اللغة العربية يفهم من قوله : « لا تقل له أف » : لا تضربه ، ولا تشتمه ونحو ذلك سواء علم شرعية القياس أو لا .

الدليل الثاني : أن التنبيه بالأعلى على الأدنى ، أو العكس ، أو بأحد المتساويين على الآخر أسلوب عربى فصيح تستعمله العرب للمبالغة في تأكيد الحكم في محل السكوت ، وهو أفصح عندهم من التصريح بحكم المسكوت عنه ، ومن ذلك أنهم إذا قصدوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقاً للآخر قالوا: « هذا لا يلحق غبار هذا الفرس » وكان ذلك عندهم أبلغ من قولهم : « هذا الفرس سابق لهذا الفرس » .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

لقد اختلف العلماء في نوع هذا الخلاف على قولين :

القول الأول : إن الخلاف لفظي لا ثمرة له ، ذهب إلى ذلك إمام

---

(١) في « المستصفى » (٢/ ١٩٠) .

(٢) في « جمع الجوامع » (١/ ٢٤٢) مع شرح المحلي .

(٣) في « المختصر » (٢/ ١٧٣) مع شرح العضد .

(٤) في « شرح تنقيح الفصول » (ص : ٥٤) .

(٥) انظر : « شرح الكوكب المنير » (٣/ ٤٨٣) .

الحرمين في « البرهان »[(1)] ، والغزالي في « المستصفى »[(2)] ، وسعد الدين التفتازاني في « حاشيته على شرح العضد على المختصر »[(3)] ، وأمير بادشاه في « تيسير التحرير »[(4)] .

وحجة هؤلاء على كون هذا الخلاف لفظياً هي : اتفاق أصحاب المذهبين على اعتبار هذا النوع من الدلالة ، واتفاقهم على الحكم ، إلا أن أصحاب المذهب الأول سموه قياساً جلياً ، وأصحاب المذهب الثانى سموه مفهوم موافقة ، أو دلالة نص .

فالخلاف اعتباري اختلفت أنظار الفريقين إليه .

فمن نظر إلى إلحاق المسكوت بالمنطوق على أنه إلحاق فرع بأصل ، لاشتراكهما في علة جامعة بينهما اعتبره قياساً جلياً - وهو ما ذهب إلى أصحاب المذهب الأول .

ومن نظر إلى أن المعنى الذي هو مناط الحكم والذي كان واسطة إلحاق المسكوت بالمنطوق به يُدرك بمجرد فهم اللغة دون حاجة إلى استنباط واجتهاد اعتبره مفهوم موافقة ، أو دلالة نص ، وأن دلالته جاءت عن طريق اللفظ - وهو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثاني .

القول الثاني : إن الخلاف معنوي ، ذهب إلى ذلك الزركشي في «البحر المحيط »[(5)] ، وذهب إلى ذلك - أيضاً - أكثر الحنفية : منهم السرخسي الذي قال في « أصوله »[(6)] : « ولهذا جوزنا إثبات

---

(1) (٢/٨٧٨) .
(2) (٢/١٩٢) .
(3) (٢/١٧٣) .
(4) (١/٩٠) .
(5) (٤/١١) .
(6) (١/٢٤٢) .

العقوبات والكفارات بدلالة النص، وإن كنا لا نجوز ذلك بالقياس»[1] .

وحكى ابن ملك هذا القول عن القاضي أبي زيد الدبوسي وعن البزدوي ، وهو رأي النسفي حيث قال : « صح إثبات الحدود والكفارات بدلالات نصوص، دون القياس » [2] .

وهذا القول هو الذي مال إليه ابن أمير الحاج في « التقرير والتحبير »[3] حيث قال : « وقيل : النزاع لفظي ، وعندي فيه نظر بالنسبة إلى ما عليه مشايخنا من أنه لا يصح إثبات الحدود والكفارات بالقياس ، ويصح بدلالة النص » [4] .

وكون الخلاف معنوياً هو الحق عندي ، لوجود الفرق الواضح بين القياس وبين مفهوم الموافقة ، وأنهما متباينان ، كل واحد له أحكام خاصة به ، لا يشاركه في ذلك الآخر .

ومن أهم تلك الفروق :

أن التعرف على العلة في مفهوم الموافقة ثبت عن طريق اللغة ، فهو لغوي محض ، ينحصر في فهم وضع اللفظ لمعناه ، ومرمى ذلك المعنى وأثره ، فيستوي في فهمها المجتهد ، ومن له يد طولى في اللغة ؛ لوضوحها من النص ، فالعلة في ذلك ثابتة قطعاً ويقيناً .

---

(١) « أصول السرخسي » (١/ ٢٤٢) .

(٢) « المنار للنسفي مع شرح ابن ملك وحاشية الرهاوي » (ص : ٥٣٠) .

(٣) (١/ ١٠٩ - ١١٠) .

(٤) « التقرير والتحبير » (١/ ١٠٩ - ١١٠) ، وانظر « كشف الأسرار » (١/ ٧٤)

أما التعرف على العلة في القياس فإنه يثبت عن طريق العقل ؛ حيث أنه عقلي قائم على الاجتهاد بالرأي ؛ لأنها ليست واضحة من النص .

وهناك منهج رسمه الأصوليون للتعرف على العلة واستنباطها سموه «مسالك العلة » وذلك في القياس ، وذكروا شروطاً معينة يلتزمها المجتهد في تخريجها واستنباطها ، وفي تحققها في الفرع ، فإذا لم يطبق هذا المنهج الأصولي في الاجتهاد بالرأي فإنه يفسد مبنى القياس ، وبالتالي لا يكون حجة ، والعلة في القياس خفية ، ولا يزول هذا الخفاء إلا بالاجتهاد والرأي ، وذلك لأن مجرد اللغة تقصر عن إفادتها ، ولذلك كانت هذه العلة مثاراً لاختلاف وجهات نظر المجتهدين ، الأمر الذي ترتب عليه ظنية علة القياس .

بخلاف الأمر في مفهوم الموافقة فإنه لا يشترط فيها هذا ؛ لأن هذه الدلالة تعمل مثل النص ، ولأن هذه الدلالة تقوم على علة بينة مفهومة لغة ، وقطعية لا خلاف فيها .

وبناء على ذلك الفرق بين مفهوم الموافقة والقياس فإنه ترتبت النتائج التالية :

أولاً : أن دلالة مفهوم الموافقة قطعية ، ودلالة القياس ظنية ، هذا على الأرجح .

بيان ذلك :

أن الحادثة التي لم ينص عليها اللفظ بمنطوقه يدل على ثبوت حكمه بصفة قاطعة إذا تحققت فيها علته الواضحة ، فهي واضحة بالنص نفسه على الأرجح ؛ لأنها إما أن تكون أولى بالحكم من المنصوص عليها كما هو الحال في تحريم الضرب والشتم نظراً لتحريم مجرد التأفيف

وإما أن تكون تلك الحادثة مساوية بالحكم للمنصوص عليها كما هو الحال في تحريم إحراق مال اليتيم ؛ نظراً لتحريم أكله .

فالثابت بدلالة مفهوم الموافقة - أو دلالة النص - من الأحكام للحوادث الجديدة - أولوية أو مساوية - كالثابت بالنص قطعاً ، وهذا معنى قول بعض الأصوليين : « إن دلالة النص تعمل عمل النص » [1].

فإذا كانت العلة المفهومة لغة متحققة في كل من الحادثتين فإن الثابت بدلالة مفهوم الموافقة يكون ثابتاً بالنص .

وأما الثابت بالقياس فطريقة الرأي القائم على الاجتهاد من أهله ؛ لأن علته مظنونة ، وما يبنى على الظني فهو ظني .

ثانياً : أن هذا الخلاف قد أثر في مسائل أصولية ومنها :

١ - هل يجوز النسخ بمفهوم الموافقة الأولوي أو المساوي ؟

لقد اختلف في ذلك ، والخلاف مبني على الخلاف في هذه المسألة « وهي : هل دلالة مفهوم الموافقة لفظية أو قياسية ؟ » .

فمن قال : إن دلالة مفهوم الموافقة قياسية - وهم أصحاب المذهب الأول - فإنه لا يجوِّز النسخ به ، لأن القياس لا ينسخ به .

ومن قال : إن دلالة مفهوم الموافقة لفظية - وهم أصحاب المذهب الثاني - فإنه يجوِّز النسخ به ؛ لأنه يعتبر من النص ، والنص ينسخ ، وينسخ به [2] .

٢ - أنه عندما تعارض مفهوم الموافقة الأولى والمساوي مع القياس فإن دلالة مفهوم الموافقة تقدم على القياس بداهة .

---

(١) انظر : « كشف الأسرار » (١/ ٧٤) .

(٢) انظر : « سلاسل الذهب » (ص : ٣٠٦) .

أي : إذا وجد حكمان أحدهما قد أخذناه من النص عن طريق القياس ، والآخر قد أخذناه عن طريق مفهوم الموافقة في مسألة واحدة ، فإنا نعمل بالحكم الذي أخذناه واستفدناه عن طريق مفهوم الموافقة ، دون الحكم المستفاد عن طريق القياس ، ذلك لأن إرادة المشرع في مفهوم الموافقة واضحة قطعاً في التعليل والحكم ، وليس كذلك القياس ؛ لأن الحكم الثابت به ليس مقطوعاً به لظنية مبناه ، وهو العلة .

فلو تعارض - مثلاً - مفهوم الموافقة مع خبر الواحد ، فإن قلنا : إن دلالة مفهوم الموافقة قياسية - كما قال أصحاب المذهب الأول - فإن الخبر يقدم على تلك الدلالة .

وإن قلنا : إن دلالة مفهوم الموافقة لفظية - كما قال أصحاب المذهب الثاني - فإن دلالة مفهوم الموافقة تقدم على الخبر .

وهذا على قول من قال : إن دلالة مفهوم الموافقة قطعية .

ثالثاً : أن هذا الخلاف قد أثر في الفروع الفقهية ومن ذلك :

أن مفهوم الموافقة يثبت به العقوبات كالحدود ، والقصاص ، والكفارات - كما سبق من أقوال بعض الأئمة الحنفية [١] - وذلك لأن دلالة النص - أو مفهوم الموافقة - قاطعة الدلالة على ثبوت حكمها في الحادثة التي لم ينص عليها .

بخلاف القياس فلا يعتبر طريقاً لإثبات ما يندري بالشبهات من الحدود والكفارات - عند الحنفية ومن وافقهم .

---

(١) راجع (٢٩٦ - ٢٩٧) من هذا الكتاب .

وذلك لأن الحدود والكفارات من المقدرات ، ولا مدخل للعقل أو الاجتهاد بالرأي في المقدرات ، فلا تثبت إلا بنص من المشرع .

وبناء على ذلك لا يمكن إثبات حكم الحد - مثلاً - في جريمة مستجدة غير منصوص عليها بالقياس على جريمة ثابتة نصاً ؛ وذلك لأن الحد عقوبة مقدرة ، فلا تثبت إلا بنص من المشرع نفسه ، والقياس مبناه الاجتهاد بالرأي في استنباط العلة فهو طريق ظني ، ولا مدخل للظن في إثبات الحدود المقدرة .

وكون هذه العقوبات المقدرة كالحدود والكفارات تثبت بدلالة مفهوم الموافقة ؛ لأن هذه الدلالة لفظية خلت عن الشبهة في دلالتها عن الحكم.

ولقد ذكر القاضي أبو زيد الدبوسي في « تقويم الأدلة » (١) عدداً كثيراً من الأمثلة التطبيقية من هذا النحو مبرهناً على أن ما أخذ من الأحكام منها أخذ عن طريق دلالة النص ، ولم يؤخذ عن طريق القياس.

والسرخسي قد ذكر تلك الأمثلة وزاد عليها ، وكان يحاول بعد كل مثال من آية أو حديث أن يؤكد الحكم على ثبوت الحكم المأخوذ من هذا النص أو ذاك ، إنما كان عن طريق دلالة النص لا بطريق القياس (٢) .

فثبت - بما سبق ذكره - أن الخلاف في دلالة مفهوم الموافقة الأولوي أو المساوي هل هي لفظية أو قياسية ؟ له أثره في الأصول ، والفروع ، وكان الخلاف في هذه المسألة معنوياً والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) (ورقة ٢٣٧ - ٢٤٤) .

(٢) انظر : أصول السرخسي (١/ ٢٤١ - ٢٤٨) .

الفصل الخامس

في

مسائل الخلاف المتعلقة بالتقليد والتعارض والترجيح

فيه مبحثان هما :

المبحث الأول : مسائل الخلاف المتعلقة بالتقليد .

المبحث الثاني : مسائل الخلاف المتعلقة بالتعارض والترجيح .

المبحث الأول
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالتقليد

وفيه تمهيد ومسألة واحدة :

أما التمهيد فهو في تعريف التقليد .

أما المسألة **فهي** : قبول قول النبي - ﷺ - هل يُسمَّى تقليداً ؟

التمهيد
في
تعريف التقليد

التقليد لغة : مأخوذ من القلادة ، وهي ما يجعل في العنق محيطاً به من حلي أو غيره [١] .

وهذا التعريف مرتبط بمراد الأصوليين للتقليد ؛ حيث إن المقلّد - وهو المفوِّض- قد جعل هذا الأمر في عنق المقلَّد ، ويتحمل المقلَّد والمفوض إليه الأمر وما يتبعه من مسؤلية ، وذلك كله يشبه القلادة في إحاطتها وإحكامها لما توضع عليه ، والجامع : التطويق والإحاطة في كل .

والتقليد في الاصطلاح : قبول قول الغير بلا حجة [٢] .

وقيل : هو قبول القول من غير دليل [٣] .

ولقد وجدت مسألة خلافية في باب التقليد تخص موضوع بحثي وهي :

قبول قول النبي - ﷺ - هل يُسمَّى تقليداً ؟

قال بعضهم : لا خلاف بين العلماء أن قبول قول غير النبى - ﷺ - من الصحابة والتابعين يُسمَّى تقليداً .

---

(١) انظر : « لسان العرب » (١/ ٣٣٠) ، « المصباح المنير » (٢/ ٤٠٧) ، «مختار الصحاح » (ص : ٥٤٨) .
(٢) انظر : « التمهيد » لأبى الخطاب (٤/ ٣٩٥) ، « الروضة » (٣/ ١٠١٧) .
(٣) انظر : « شرح اللمع » (٢/ ١٠٠٥) ، « العدة » (٤/ ١٢١٦)

ولكن هل نُسمَّى قبول قول النبي - ﷺ - تقليداً أم لا ؟

اختلف في ذلك على مذهبين [1] :

المذهب الأول : أنه لا يُسمَّى تقليداً .

المذهب الثاني : أنه يسمى تقليداً .

والخلاف لفظي : قال إمام الحرمين في « التلخيص » [2] : « وهذا خلاف في عبارة يهون موقعها عند ذوي التحقيق » .

والدليل على أن الخلاف لفظي : أن الخلاف راجع إلى تفسير التقليد وبيان حقيقته .

فإن كان المراد بالتقليد هو : قبول قول القائل وأنت لا تعلم من أين قال فإن قبول قول النبي - ﷺ - يُسمى تقليداً .

وإن كان المراد بالتقليد هو : قبول قول الغير بلا حجة ، فإن قبول قول النبي - ﷺ - لا يُسمى تقليداً ؛ لأن قوله ﷺ حجة في نفسه [3] .

فبان أن الخلاف لفظي والله أعلم .

* * *

---

(١) انظر : « التلخيص » لإمام الحرمين (٣/ ٤٢٤ - ٤٢٥) ، « سلاسل الذهب » (ص/ ٤٣٩) ، « البحر المحيط » (٦/ ٢٧٠) .

(٢) (٣/ ٤٢٥) .

(٣) انظر : « سلاسل الذهب » (ص : ٤٣٩) ، « البحر المحيط » (٦/ ٢٧٠) .

المبحث الثاني
في
مسائل الخلاف المتعلقة بالتعارض والترجيح

وفيه تمهيد ، ومسألتان :

أما التمهيد فهو في تعريف التعارض والترجيح

أما المسألتان فهما :

المسألة الأولى : إذا تعارض نصَّان قطعيان ، وجهل المتأخر منهما ، هل يرجح أحدهما على الآخر أو لا ؟

المسألة الثانية : إذا انضم إلى أحد الحديثين قياس فهل يرجح به ؟

التمهيد
في
تعريف التعارض والترجيح

كلمة التعارض لغة ترجع إلى أصل واحد وهو : العرض الذي يخالف الطول.

والتعارض لغة : هو التقابل ، وهذا التقابل قد يكون على سبيل المماثلة والمساواة ، ومنه قولهم : عارضت فلاناً في السير إذا سرت حياله .

وقد يكون على سبيل الممانعة ، ومنه قولهم : « اعترض الشيء دون الشيء » أي : حال دونه [1] .

وهذا الأخير هو مراد الأصوليين ؛ حيث عرفوا التعارض في اصطلاحهم بأنه تقابل الدليلين على سبيل الممانعة [2] .

أما الترجيح فهو في اللغة : التمييل والتغليب [3] .

وهو في الاصطلاح : اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر [4] .

---

(١) انظر : « معجم مقاييس اللغة » (٤/ ٢٦٩) ، مادة « عرض » ، « لسان العرب » (٧/ ١٦٨) مادة « عرض » .

(٢) انظر : « البحر المحيط » (٦/ ١٠٩) .

(٣) انظر : « معجم مقاييس اللغة » (٢/ ٤٨٩) مادة « رجح » ، « لسان العرب » (٢/ ٤٤٥) مادة « رجح » .

(٤) انظر : « الإحكام للآمدي » (٤/ ٢٢٩) .

والأصوليون يقرنون موضوع الترجيح بموضوع التعارض باعتبار أنه أشهر الطرق المتبعة في دفع التعارض بين الأدلة ، وهذا لا يعني إهمال بقية الطرق : كالجمع بين الدليلين ، أو النسخ .

والترجيح له أوجه كثيرة بعضها يرجع إلى الإسناد ، وبعضها يرجع إلى المتن ، وبعضها يرجع إلى أمور خارجة عنهما ، وقد أطال الأصوليون في ذكر ذلك .

المسألة الأولى

إذا تعارض نصَّان قطعيان وجهل المتأخر منهما

هل يرجح أحدهما أو لا ؟

إذا تعارض نصان مقطوعان ، ولم يعلم المتأخر منهما فقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين [1] :

المذهب الأول : أنه لا ترجيح بين مقطوعين .

ذهب إلى ذلك الشافعية .

وقالوا - في تعليل ذلك - إنه لا يُرجَّح بين مقطوعين ، بل المتأخر منهما يكون ناسخاً للمتقدم إن كان معلوماً ، وإن كان المتأخر غير معلوم، فإنه يحتمل أن يكون كل منهما ناسخاً ومنسوخاً ، فإذا احتمل كل واحد منهما ذلك وكل واحد في قوة الآخر فإنه لا يعمل بواحد منهما فيتساقطان .

المذهب الثاني : إن لم يعلم المتقدم منهما فإنه يرجح أحدهما على الآخر بأي مرجح إن أمكن ذلك ، وإن لم يمكن فإنه يجمع

---

(١) انظر : المذهبين في « نهاية السول » (٤/٤٥٨ - ٤٥٩) ، و« سلم الوصول » (٤/٤٥٩ - ٤٦٠) .

بينهما قدر الإمكان ، أما إن لم يمكن الترجيح والجمع فإنهما يتساقطان .

ذهب إلى ذلك الحنفية .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف في هذه المسألة لفظي ؛ لاتفاق أصحاب المذهبين على المعنى؛ حيث أن مآل المذهبين واحد ، بيان ذلك :

أن أصحاب المذهب الأول - وهم الشافعية - فرضوا الكلام في النصين القطعيين في الواقع ونفس الأمر ، وعند المجتهد أيضاً فلا يمكن الترجيح ، ولا الجمع ، بل تعذر الأمران ، وتعذر العمل بالدليلين فتساقطا .

وأصحاب المذهب الثاني - وهم الحنفية - فرضوا الكلام فيما يكون قطعياً في ظن المجتهد ، وبذلك لا يصير المجتهد إلى تساقط الدليلين إلا بعد أن يعجز عن الترجيح ويعجز عن الجمع .

فبان من ذلك : أن الخلاف لفظي [(١)] والله أعلم بالصواب وإليه المآب .

* * *

---

(١) انظر : « سلم الوصول » (٤/ ٤٦٠) .

المسألة الثانية

إذا انضم إلى أحد الحديثين قياس فهل يُرجح به ؟

إذا تعارض حديثان ، ولا يمكن أن يجمع بينهما ، وكان أحد الحديثين قد وافقه القياس ، فهل يرجح الحديث الموافق للقياس أو لا ؟

اختلف في ذلك على مذهبين :

المذهب الأول : أنه يُرجح الحديث الموافق للقياس .

وقد ارتضى ذلك الإمام الشافعي (١) .

ويُستدل لذلك بأن الحديث الموافق للقياس يكون أقوى من الحديث الذي لم يوافقه قياس . فيقدم القوي على الضعيف .

المذهب الثاني : أنه لا يرجح الحديث الموافق للقياس ؛ لأنه ظن مستقل ، فتساقطا ، ويرجع إلى حكم القياس .

نسبه الزركشي في « البحر المحيط » (٢) إلى القاضي أبي بكر الباقلاني .

* * *

بيان نوع هذا الخلاف

الخلاف في هذه المسألة فيه تفصيل :

فإن نظرنا إلى الحكم ، وإلى الدلالة فالخلاف لفظي ؛ بيان ذلك : أن الشافعي والقاضي قد اتفقا على الحكم ، واتفقا على أن الدلالة

(١) كما حكاه عنه الزركشي في « البحر المحيط » (٦/ ١٣٨) .
(٢) (٦/ ١٣٨) .

عليه ظنية ، ولكن الشافعي توصل إلى ذلك الحكم وإلى هذه الدلالة عن طريق الخبر الراجح بسبب موافقته للقياس .

والقاضي توصل إلى ذلك الحكم ، وإلى هذه الدلالة عن طريق القياس فقط، ويسقط الخبر .

ولكن الحق أن الخلاف معنوي يرجع إلى أن المسألة توقيفية أو قياسية[1] .

فعلى مذهب الإمام الشافعي يكون الحكم الناتج توقيفي ثبت عن طريق النص، ولكن عُزِّز بالقياس - فقط .

أما على مذهب القاضي أبي بكر يكون الحكم الناتج قياسي ، أي : ثبت عن طريق القياس - فقط - دون النص .

ويظهر أثر ذلك فيما لو حكم بهذا الحكم الناتج حاكم فإنه ينقض إن ثبت عن طريق القياس - وهو رأى القاضي - ولا ينقض هذا الحكم إن ثبت عن طريق النص - وهو رأي الشافعي .

ثم إن الحكم الثابت عن طريق النص يُنسخ وينسخ به ، أما الحكم الثابت عن طريق القياس فلا ينسخ ولا ينسخ به ؛ لأنه ثبت عن طريق الاجتهاد ، والنسخ لا يكون بالاجتهاد .

وهذه المسألة من المسائل التي توهم أن الخلاف فيها لفظي ، وبينت أنه ليس كذلك ، والله أعلم بالصواب .

* * *

---

(١) انظر : « البحر المحيط » (١٣٨/٦) .

الخاتمة

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات .

وبعد ، فإنه بعد الانتهاء من الكتابة في هذا الموضوع - وهو : «الخلاف اللفظي عند الأصوليين » لا بد من تذكير القارىء بأهم النتائج التى انتهيت إليها في المجلدين معاً حتى ألم شتات الموضوع ، فأقول :

أولاً : أن حقيقة الخلاف اللفظي هو : ما كان ظاهره الخلاف ، ولكن بعد التدبر والتعمن يتبين أنه لا خلاف حقيقي .

ثانياً : أن وجود الخلاف اللفظي في كتب الأصول له أسباب ودوافع، من أهمها :

١ - أن كل فريق نظر إلى المسألة من جهة غير الجهة التي نظر إليها الفريق الآخر .

٢ - عدم إدراك كل فريق مقصود ومراد الفريق الآخر .

٣ - عدم فهم كل فريق اصطلاح الفريق الآخر .

٤ - نظرة بعض العلماء إلى ذات الشيء ، ونظرة البعض الآخر إلى ما يقارنه من أدلة خارجية .

* * *

ثالثاً : أنه بدراسة المسائل الخلافية التي كان الخلاف فيها لفظياً قد بان واتضح أن له فوائد ، ومنها :

١ - أنه يبين قلة الاختلافات بين علماء المسلمين عكس ما يصوره أعداء الإسلام .

٢ - أنه يفيد طالب العلم بصورة عامة ، والداعية بصورة خاصة .

٣ - أنه يؤدي إلى معرفة منشأ الخلاف في هذه المسألة أو تلك .

٤ - أنه يجعل الشخص يحاور ويناقش الآخرين بأسلوبهم واصطلاحهم، وهذا أدعى للقبول والإقناع .

* * *

رابعاً : أنه بعد التدبر والدراسة تبين أن الخلاف لفظي فيما يلي من الاختلافات :

١ - هل أصول الفقه : أدلته الدالة عليه ، أو هو العلم بتلك الأدلة؟

٢ - هل مسائل أصول الفقه قطعية أو ظنية ؟

٣ - هل الدليل شامل للقطعي والظني ؟

٤ - إذا أقيم دليل على حدوث العالم فهل المدلول حدوث العالم ، أو العلم بحدوثه ؟

٥ - هل جزء من النظر الصحيح يتضمن جزءاً من العلم ؟

٦ - الخلاف في أول الواجبات .

٧ - الخلاف في تفاوت العقول .

٨ - الخلاف في تقسيم الحكم الشرعي .

٩ - الخلاف في إطلاق الحكم الشرعي بين الأصوليين والفقهاء .

١٠ - هل يوجد فرق بين الفرض والواجب ؟

١١ - الخلاف بين الجمهور المثبتين للواجب الموسع ، وبين بعض الشافعية القائلين : إن الوجوب متعلق بأول الوقت .

١٢ - الخلاف بين الجمهور المثبتين للواجب الموسع ، وبين بعض العلماء القائلين : إن الوجوب يتعلق بالجزء الذي يتصل به الأداء .

١٣ - الخلاف بين الجمهور المثبتين للواجب الموسع ، وبين بعض العلماء القائلين : إن الوجوب متعلق بجزء من الوقت غير معين .

١٤ - الخلاف بين الجمهور المثبتين للواجب الموسع ، وبين بعض العلماء القائلين : إن كل جزء من الوقت له حظ في الوجوب .

١٥ - الخلاف في اشتراط العزم إذا لم يفعل الواجب أول الوقت .

١٦ - أين يتعلق الإيجاب في الواجب المخير ؟

١٧ - الخلاف بين الجمهور القائلين بوجوب مقدمة الواجب مطلقاً ، وبين القائلين بعدم وجوب المقدمة مطلقاً .

١٨ - الخلاف بين الجمهور القائلين بوجوب مقدمة الواجب مطلقاً وبين المفرقين بين السبب ، والشرط ،أو بين الشرط الشرعي وغيره .

١٩ - الخلاف بين الجمهور وبين القائلين بالفرق بين الملازم في الذهن، وبين غير الملازم .

٢٠ - الخلاف بين القائلين ببقاء الجواز إذا نسخ الوجوب ، وبين القائلين بالإباحة .

٢١ - الخلاف بين الجمهور القائلين : جائز الترك ليس بواجب ، وبين بعض الفقهاء القائلين : إن بعض الواجب يجوز تركه .

٢٢ - الخلاف بين الجمهور القائلين : إن جائز الترك ليس بواجب ، وبين الكعبي القائل : إن بعض الواجب يجوز تركه .

٢٣ - الخلاف في أسماء المندوب .

٢٤ - هل المندوب مأمور به ؟

٢٥ - هل يعتبر المندوب من أحكام التكليف ؟

٢٦ - هل المباح حكم شرعي ؟

٢٧ - هل المباح مأمور به حقيقة ؟

٢٨ - هل المباح داخل في التكليف ؟

٢٩ - هل المباح من جنس الواجب ؟

٣٠ - الاختلاف في حد المكروه .

٣١ - الاختلاف في إطلاق المكروه .

٣٢ - هل المكروه من التكليف ؟

٣٣ - هل المكروه منهي عنه حقيقة ؟

٣٤ - هل ينقسم التكليف إلى وجوب أداء ووجوب في الذمة ؟

٣٥ - المكلف بالفعل أو الترك هل يعلم كونه مكلفاً قبل التمكن من الامتثال ؟

٣٦ - توجيه الخطاب بالتكليف هل هو حال التلبس بالفعل أو قبل ذلك ؟

٣٧ - تكليف السكران .

٣٨ - تكليف الكفار بفروع الإسلام .

٣٩ - تكليف المعدوم .

٤٠ - الخلاف في تقييد تعريف السبب والشرط والمانع بلفظ «لذاته» .

٤١ - الاختلاف في المراد بالعلة .

٤٢ - الاختلاف في الفرق بين السبب والعلة .

٤٣ - الاختلاف في المراد بالشرط .

٤٤ - المقصود بالصحة في العبادات .

٤٥ - الخلاف في التفرقة بين الفساد والبطلان .

٤٦ - الخلاف في شمول العزيمة للأحكام التكليفية .

٤٧ - الخلاف في العزيمة والرخصة هل هما من الأحكام التكليفية أو من الأحكام الوضعية ؟

٤٨ - الخلاف في العزيمة والرخصة هل هما من أقسام الحكم التكليفي، أو من أقسام الفعل الذي هو متعلق الحكم ؟

٤٩ - الخلاف في حكم الرخصة .

٥٠ - إدراك علم المتشابه من القرآن .

٥١ - اشتمال القرآن على ألفاظ بغير العربية .

٥٢ - الخلاف في أقسام الخبر بحسب ذاته .

٥٣ - العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري أو نظري ؟

٥٤ - هل كان النبي - ﷺ - متعبِّد بشرع قبل النبوة ؟

٥٥ - الإجماع على وفق خبر الواحد هل يدل على صدقه ؟

٥٦ - هل الحديث المرسل حجة ؟

٥٧ - لفظ « أشهد » هل هو إنشاء ، أو خبر أم ماذا ؟

٥٨ - هل النسخ بيان أو رفع ؟

٥٩ - هل النسخ جائز شرعاً ؟

٦٠ - هل الناسخ حقيقة هو الله ، أو هو الطريق ؟

٦١ - هل يجوز نسخ جميع التكاليف ؟

٦٢ - هل يجوز النسخ بالإجماع ؟

٦٣ - إذا بلغ الناسخ النبي - ﷺ - ولم يبلغ بعض الأمة فهل يثبت في حق من لم يبلغهم ذلك الناسخ ؟

٦٤ - هل يسمى القياس ديناً ؟

٦٥ - هل التنصيص على العلة أمر بالقياس أو لا ؟

٦٦ - المراد بالأصل .

٦٧ - إذا ذكر الوصف صريحاً ، والحكم مستنبطاً ، أو العكس فهل هو من باب الإيماء إلى العلة ؟

٦٨ - الخلاف في تعريف الطرد .

٦٩ - إثبات العلة بالطرد .

٧٠ - الدوران هل يفيد العلية ؟

٧١ - العلة المناسبة هل تنخرم بمفسدة راجحة ، أو مساوية ؟

٧٢ - هل يجوز التعليل بالوصف المركب ؟

٧٣ - تخصيص العلة ، أو النقض .

٧٤ - تعليل أصول العبادات ، وجريان القياس في فروعها .

٧٥ - القياس في الأسباب والشروط والموانع .

٧٦ - تعريف الاستحسان وهل هو حجة ؟

٧٧ - هل اللغات توقيفية ، أو هي اصطلاحية ؟

٧٨ - هل دلالة المطابقة والتضمن والالتزام لفظية أو عقلية ؟

٧٩ - المضمر هل هو جزئي أو كلي ؟

٨٠ - هل المجاز واقع في اللغة ؟

٨١ - المجاز هل نفس اللفظ ، أو هو الإسناد ؟

٨٢ - الخلاف في المجاز بالنقصان .

٨٣ - اللفظ الوارد إذا أمكن حمله على ما يفيد معنى واحداً وعلى ما يفيد معنيين ، ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أو في أحدهما فهل هو مجمل ؟

٨٤ - هل يكون الفعل بياناً ؟

٨٥ - هل يشترط في الأمر إرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر ؟

٨٦ - هل يشترط في الأمر أن يكون الآمر مريداً للامتثال ؟

٨٧ - الخلاف بين القائلين : الأمر لا يقتضي التكرار ، وبين القائلين: إن الأمر لا يقتضي التكرار ولا المرة الواحدة .

٨٨ - هل النهي يدل على التكرار والفور ؟ .

٨٩ - هل الكف عن المنهي عنه فعل ؟

٩٠ - الأمر بالشيء هل يقتضي جوازه ؟

٩١ - العموم هل هو من عوارض المعاني حقيقة ؟

٩٢ - الخطاب الموجه إلى الرسول - ﷺ - هل يعم الأمة ؟

٩٣ - قبول فول النبي - ﷺ - هل يُسمَّى تقليداً ؟

٩٤ - الحكم إذا تعارض نصان قطعيان وجهل المتأخر هل يرجح أحدهما أو لا ؟

* * *

خامساً : أنه بعد التدبر والتمحيص والدراسة تبين أن الخلاف معنوي فيما يلي من الاختلافات :

١ - هل إدراك الحس المحسوس ، والعلم بالمحسوس شيء واحد أو هما مختلفان ؟ .

٢ - الخلاف في تسمية الكلام في الأزل خطاباً وعدم ذلك .

٣ - الخلاف بين المثبتين للواجب الموسع، وبين بعض الحنفية القائلين: إن الواجب متعلق بآخر الوقت .

٤ - الخلاف بين القائلين ببقاء الجواز إذا نسخ الوجوب وبين القائلين بأن حكمه التحريم وبين القائلين بأنه يرجع الأمر إلى ما كان عليه قبل الوجوب .

٥ - حكم الزيادة على أقل الواجب .

٦ - من هو المخاطب بفرض الكفاية ؟

٧ - خبر الواحد هل يفيد العلم أو الظن ؟

٨ - الخلاف في تعريف الصحابي.

٩ - هل النسخ حقيقة في الإزالة مجاز في النقل ؟

١٠ - دخول العوام في الإجماع .

١١ - هل التنصيص على العلة يوجب الإلحاق عن طريق اللفظ والعموم ، أو عن طريق القياس ؟

١٢ - حكم الأصل هل هو ثابت بالنص أو بالعلة ؟

١٣ - الخلاف في التعليل بالعلة القاصرة ؟

١٤ - التعليل بأكثر من علة .

١٥ - الخلاف بين القائلين : إن الأمر لا يقتضي التكرار وبين القائلين: إن الأمر يقتضي التكرار .

١٦ - خطاب الواحد هل يعم غيره ؟

١٧ - الخطاب الموجه إلى الأمة هل يدخل فيه الرسول - ﷺ - ؟

١٨ - النكرة في سياق النفي هل تفيد العموم لذاتها ؟

١٩ - هل المفهوم يعم ؟

٢٠ - هل يعتبر العقل مخصِّصاً للعموم ؟

٢١ - حكم استثناء الأكثر .

٢٢ - الاستثناء من غير الجنس هل يُسمَّى استثناء حقيقة ، أو مجازاً ؟

٢٣ - دلالة مفهوم الموافقة هل هي دلالة لفظية ، أو دلالة قياسية ؟

٢٤ - إذا انضم إلى أحد الحديثين قياس فهل يرجح به ؟

* * *

سادساً : أن هناك خلاف يمكن أن يكون لفظياً من وجه ، ومعنوياً من وجه آخر وهي :

١ - هل يوجد في القرآن مجاز ؟

٢ - هل النسخ جائز شرعاً ؟

٣ - هل التنصيص على العلة يوجب الإلحاق عن طريق اللفظ والعموم، أو عن طريق القياس ؟

٤ - إذا انضم إلى أحد الحديثين قياس فهل يُرجَّح به ؟

هذا ما عملته ، أرجو من الله العلي القدير أن ينفع به طلاب العلم وأن يجعله في موازين أعمالي يوم القيامة .

والحمد لله رب العالمين التي بنعمته تتم الصالحات وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

أ. د. عبدالكريم بن علي بن محمد النملة
الأستاذ بقسم أصول الفقه
بكلية الشريعة بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

* * *

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

فهرس موضوعات المجلد الثاني

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
المسألة الثانية : هل يوجد في القرآن مجاز ؟	٢١
المذهب الأول : أنه يوجد فيه مجاز	٢١
أدلة هذا المذهب	٢١
المذهب الثاني : أنه لا يوجد في القرآن مجاز	٢٢
أدلة هذا المذهب	٢٢
بيان نوع هذا الخلاف	٢٢
كلام الغزالي يدل على أن الخلاف لفظي	٢٢
بيان أن الحق في ذلك أن الخلاف لفظي من وجه ومعنوي من وجه آخر	٢٣
بيان الدليل على ذلك	٢٣
المسألة الثالثة : اشتمال القرآن على ألفاظ بغير العربية	٢٥
اختلف في ذلك على مذهبين	٢٥
المذهب الأول : أنه لا يشتمل على ألفاظ بغير العربية	٢٥
أدلة هذا المذهب	٢٥
المذهب الثاني	٢٦
دليله	٢٦
بيان نوع الخلاف	٢٦
بيان أن الخلاف لفظي	٢٦
الدليل على أن الخلاف لفظي	٢٦

الموضوع	الصفحة
المطلب الثاني : مسائل الخلاف المتعلقة بدليل السنة	٢٧
تمهيد في تعريف السنة	٢٩
أقسامها باعتبار متنها	٢٩
أقسامها باعتبار طريق ثبوتها	٣٠
المسألة الأولى : الخلاف في أقسام الخبر بحسب ذاته	٣١
تعريف الخبر	٣١
هل الخبر ينقسم إلى صدق ، وكذب ؟	٣١
المذهب الأول : أنه ينقسم إليهما	٣١
دليل أصحاب هذا المذهب	٣١
المذهب الثاني : أنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام	٣٢
دليل هذا المذهب	٣٢
بيان نوع الخلاف	٣٤
بيان أنه اختلف في هذا الخلاف هل هو معنوي أو لفظي ؟ ..	٣٤
القول الأول : إن الخلاف لفظي	٣٤
القائلون بذلك	٣٤
الدليل على أن الخلاف لفظي	٣٤
القول الثاني : إن الخلاف معنوي	٣٥
القائلون بذلك	٣٥
الدليل على أن الخلاف معنوي	٣٥

الموضوع	الصفحة
بيان بعض المسائل المترتبة على هذا الخلاف	٣٥
بيان أن الراجح هو أن الخلاف لفظي	٣٥
سبب الترجيح	٣٦
الرد على ما قاله أصحاب القول الثاني	٣٦
المسألة الثانية : العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري أو نظري ؟	٣٧
اختلف في ذلك	٣٧
المذهب الأول : أن المتواتر يفيد العلم الضروري	٣٧
أدلة أصحاب هذا المذهب	٣٨
المذهب الثاني : أن المتواتر يفيد العلم النظري	٣٨
أدلة هذا المذهب	٣٨
بيان نوع هذا الخلاف	٣٩
بيان أن الخلاف لفظي	٣٩
الدليل على أنه لفظي	٣٩
المسألة الثالثة : خبر الواحد هل يفيد العلم أو الظن ؟	٤٠
المذهب الأول : أنه يفيد الظن	٤٠
أدلة ذلك	٤٠
المذهب الثاني : أنه يفيد العلم	٤٠
دليل ذلك	٤٠

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

*   *   *

الفهارس العامة

ويشمل :

أولاً : فهرس الآيات .

ثانياً : فهرس الأحاديث .

ثالثاً : فهرس الآثار .

رابعاً : فهرس الحدود والمصطلحات .

خامساً : فهرس الأعلام .

سادساً : فهرس المراجع والمصادر .

أولاً : فهرس الآيات

* * *

ثانياً : فهرس الأحاديث

ثالثاً : فهرس الآثار

* * *

رابعاً : فهرس الحدود والمصطلحات

المصطلح	الصفحة
- الحكم	١/ ٧٣
- الحكم التكليفي	١/ ٩٠
- الحكم الشرعي	١/ ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢
- الحكم الوضعي	١/ ٧٣ ، ٢٦٥
- الخبر	٢/ ٣١ ، ٣٢
- خبر الواحد	٢/ ٤٦
- الخطاب	١/ ٨٣
- الخلاف اللفظي	١/ ١٦
- الدلالة	٢/ ٢١١
- دلالة الالتزام	٢/ ٢١٣
- دلالة التضمن	٢/ ٢١٣
- الدلالة اللفظية الوضعية	٢/ ٢١٢
- دلالة المطابقة	٢/ ٢١٣
- الدوران	٢/ ١٤٦
- الدليل	١/ ٤٢، ٢/ ٢٢٩
- الرخصة	١/ ٢٢
- السبب	١/ ٢٦٨

المصطلح **الصفحة**

* * *

خامساً : فهرس الأعلام

وهم مرتبون على حسنب الحروف الهجائية باعتبار الشهرة [1]

- الآمدي :

علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي ، أبو الحسن ، المتوفي عام (٦٣١ هـ) : ١/ ٣٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٨٤ ، ١٠١ ، ١٣٢ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٩٣ ، ١٩٩ ، ٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٢ ، ٢٣٢ ، ٢٧٤ ، ٢٩٢ ، ٣٠٧ ، ٣١١ ، ٢١٨ .

٢/ ٣٤ ، ٦٠ ، ٦٣ ، ٧٥ ، ٧٧ ، ١١٧ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٨، ١٤٨ ، ١٥٢ ، ١٥٩ ، ١٧٨ ، ٢١٣ ، ٢٤٤ ، ٢٥٠ ، ٢٩٤ .

- الأبياري :

علي بن إسماعيل بن علي بن حسن بن عطية الأبياري ، صاحب التحقيق والبيان ، شمس الدين ، أبو الحسن المتوفي عام (٦١٦ هـ) : ١/ ١٩٠ ، ٢٠٤ ، ٢/ ٤٥ ، ١٣١ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

- الأبناسي :

برهان الدين : إبراهيم بن موسى الأبناسي ، المولود عام (٧٢٥ هـ) والمتوفي عام (٨٠٢ هـ) : ٢/ ٦٤ .

---

(١) وقد تعمدت ذكر الاسم بالكامل ، مع سنة الوفاة ، نظراً إلى أني لم أترجم للبعض القليل من الأعلام ، فيكون ذلك كافياً بالتعريف بالعلم والفصل بينه وبين غيره .

« التلويح » ، و« الحاشية على شرح العضد » ، المتوفي عام (٧٩١ هـ): ٢/ ٢٩٦ .

- ابن التلمساني :

عبد الله بن محمد بن علي الفهري شارح « المعالم » ، المتوفي عام (٦٤٤ هـ) : ١/ ١٣٢ ، ١٩٠ .

٢/ ٢٠٩ .

- ابن التلمساني :

عبد الله بن محمد بن أحمد ، الشريف الحسني ، أبو محمد ، صاحب « مفتاح الوصول » ، المتوفي عام (٧٩٢ هـ) : ٢/ ١٣١ ، ٢٤٥ .

- ابن تيمية :

شيخ الإسلام : أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ، صاحب «الفتاوي » ، المتوفي عام (٧٢٨ هـ) : ١/ ٦٨ .

٢/ ٢٠ ، ٥٥ .

- ابن تيمية :

مجد الدين : عبد السلام بن عبد الله بن الخضر ، أبو البركات ، صاحب « المسودة » ، المتوفي عام (٦٥٢ هـ) : ١/ ١٩٩ ، ٢٦٢ .

٢/ ٢٥ ، ١٧٩ .

- الجاحظ :

عمرو بن بحر بن محبوب الكناني ، المتوفي عام (٢٥٥ هـ) : ٢/ ٣٢ ، ٦٣ .

سادساً : فهرس المراجع والمصادر

١ - الآيات البينات على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع :

لأحمد بن قاسم العبادي ، طبع دار الطباعة العامرة بمصر عام (١٣٨٩ هـ) .

٢ - الإبهاج شرح المنهاج :

لتقي الدين ابن السبكي ، وابنه تاج الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط أولى عام (١٤٠٤ هـ) .

٣ - إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في أصول الفقه :

للدكتور : عبد الكريم بن علي بن محمد النملة - المؤلف - الطبعة الأولى عام (١٤١٧ هـ) ، دار العاصمة بالرياض .

٤ - الإتقان في علوم القرآن :

لجلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي الشافعي ، المكتبة الثقافية - بيروت .

٥ - الإحكام في أصول الأحكام :

للآمدي : علي بن محمد الآمدي ، المكتب الإسلامي ، ط الثانية عام (١٤٠٢ هـ) ، من تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي .

٦ - الإحكام في أصول الأحكام :

لابن حزم : علي بن محمد الظاهري ، تحقيق : محمد أحمد عبد العزيز ، ط أولى عام (١٣٩٨ هـ) ، مكتبة عاطف ، والامتياز .

٧ - إحكام الفصول في أحكام الأصول :

لأبي الوليد الباجي ، تحقيق عبد المجيد تركي ، ط أولى عام ١٤٠٧ هـ ، نشر دار الغرب الإسلامي - بيروت - ورجعت إلى النسخة التي من تحقيق د / عبد الله الجبوري ، الطبعة الأولى عام (١٤٠٩ هـ) ، مؤسسة الرسالة - بيروت .

٨ - أحكام القرآن :

للجصاص : أحمد بن علي الرازي ، تحقيق : محمد الصادق قمحاوي / ط الثانية ، نشر دار المصحف - القاهرة .

٩ - إحياء علوم الدين :

للغزالي : أبي حامد الغزالي ، دار الندوة الجديدة - بيروت ، لبنان.

١٠ - أدب الدنيا والدين :

للماوردي : أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب ، الطبعة الأميرية ببولاق - القاهرة عام (١٣٣٨ هـ) .

١١ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول :

للشوكاني : محمد بن علي ، الطبعة الأولى ، مطبعة مصطفى البابي وأولاده بمصر .

١٢ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد :

لإمام الحرمين : عبد الملك بن يوسف الجويني ، تحقيق : محمد يوسف موسى ، وعلي بن عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجي - مصر عام ١٣٦٩ هـ .

١٣ - الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلة الشرع :

لأبي زيد الدبوسي ، تحقيق : محمد توفيق الرفاعي ، رسالة دكتوراه

قدمت إلى الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، وقد رجعت إلى المخطوطة التي بدار الكتب المصرية ذات الرقم (٢٥٥) ، وذلك في بعض المواضع .

١٤ - أسرار البلاغة في علم البيان :

لعبد القاهر الجرجاني ، علق حواشيه : السيد محمد رشيد رضا ، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - عام (١٣٩٨ هـ) .

١٥ - الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز :

لعز الدين : عبد العزيز بن عبد السلام السلمي ، المكتبة العلمية - المدينة المنورة .

١٦ - الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية :

للسيوطي : جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي ، طبع عام (١٣٧٨ هـ) ، طبع مصطفى البابي الحلبي - القاهرة .

١٧ - الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان :

لابن نجيم : زين الدين ، تحقيق وتقديم : محمد مطيع الحافظ ، دار الفكر ، ورجعت إلى طبعة مؤسسة الحلبي عام (١٣٨٧ هـ) في بعض المواضع .

١٨ - أصول الدين :

للأستاذ أبي منصور البغدادي ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الثالثة عام (١٤٠١ هـ) - بيروت .

١٩ - أصول السرخسي :

للسرخسي محمد بن أحمد بن أبي سهل ، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني ، طبع بمطابع دار الكتاب العربي عام (١٣٧٢ هـ)

٢٠ - أصول الفقه الإسلامي :

للخضري : محمد عفيفي الباجوري ، الطبعة الرابعة عام (١٣٨٢ هـ) ، مطبعة السعادة .

٢١ - أصول الفقه الإسلامي :

لزكي الدين شعبان ، مطابع دار الكتب عام (١٩٧١ هـ) ، الطبعة الثانية .

٢٢ - أصول الفقه :

لعباس متولي - حمادة ، الطبعة الثانية ، دار التأليف بمصر عام (١٣٨٨ هـ) .

٢٣ - أصول الفقه :

لمحمد أبو النور زهير ، الفيصلية بمكة المكرمة .

٢٤ - أصول ابن مفلح :

لابن مفلح ، تحقيق : د / فهد بن محمد السُرحان ، مطبوع على الآلة الكاتبة في مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود المركزية .

٢٥ - الأعلام :

للزركلي ، دار العلم للملايين - بيروت ، لبنان - الطبعة الخامسة .

٢٦ - أعلام الموقعين عن رب العالمين :

لابن قيم الجوزية ، مراجعة وتعليق : طه عبد الرؤوف سعد ، دار الجيل - بيروت عام (١٩٧٣ م) .

٢٧ - الإفصاح عن معاني الصحاح :

لابن هبيرة ، المؤسسة السعيدية بالرياض ، مطابع الدجوي ، القاهرة .

٢٨ - الأم :

للإمام الشافعي ، الطبعة الثانية عام (١٣٩٣ هـ) ، دار المعرفة للطباعة ، أشرف على الطبع : محمد النجار .

٢٩ - إنباه الرواة على أنباء النحاة :

للقفطي : جمال الدين : علي بن يوسف ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، طبع بمطبعة دار الكتب المصرية ، الطبعة الأولى .

٣٠ - الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات :

للمارديني الشافعي ، تحقيق وتعليق وتقديم الدكتور : عبد الكريم بن علي بن محمد النملة - المؤلف - الطبعة الأولى عام (١٤١٥ هـ) ، مكتبة الرشد بالرياض .

٣١ - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به :

للقاضي أبي بكر الباقلاني ، تحقيق : محمد زاهد الكوثري ، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر ، ط ثانية عام (١٣٨٢ هـ) .

٣٢ - الإيضاح لقوانين الاصطلاح :

لابن الجوزي ، تحقيق الدكتور : فهد بن محمد السدحان ، طبع شركة العبيكان - الرياض - ، ط أولى عام (١٤١٢ هـ) .

٣٣ - إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق :

لأحمد الدمنهوري ، طبع المطبعة الحميدية المصرية عام (١٣١٦ هـ).

٣٤ - الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث :

للحافظ ابن كثير : إسماعيل بن الخطيب شهاب الدين ، تحقيق : الأستاذ أحمد شاكر ، الطبعة الثالثة عام (١٣٧٠ هـ) ، محمد علي صبيح وأولاده .

٣٥ - البحر المحيط في أصول الفقه :

للزركشي : بدر الدين ، نشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، الطبعة الأولى ، أشرف على إخراجه مجموعة من الباحثين .

٣٦ - بحر المذهب في الفقه الشافعي :

للروياني : عبد الواحد بن إسماعيل ، مخطوط ، مصور من نسخة بدار الكتب المصرية برقم (٢٢ - ٢٤) .

٣٧ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع :

للكاساني : أبي بكر بن مسعود ، طبع في مصر ، زكريا علي يوسف .

٣٨ - البداية والنهاية في التاريخ :

لابن كثير ، الحافظ ، منشورات مكتبة المعارف ، ط الخامسة عام (١٩٨٣م) - بيروت .

٣٩ - البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع :

للشوكاني : محمد بن علي ، الطبعة الأولى عام (١٣٤٨ هـ) ، مطبعة السعادة - مصر .

٤٠ - البرهان في أصول الفقه :

لإمام الحرمين ، تحقيق د / عبد العظيم الديب ، طبع دار الأنصار ، الطبعة الثانية عام (١٤٠٠ هـ) - جامعة قطر .

٤١ - البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن :

لابن الزملكاني : كمال الدين : عبد الواحد بن عبد الكريم .

٤٢ - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة :

للسيوطي : جلال الدين ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط أولى عام (١٣٨٤ هـ) ، ظبعة عيسى البابي وشركاه .

٤٣ - البلبل في أصول الفقه :

للطوفي : سليمان بن عبد القوي الصرصري ، نشر مكتبة الإمام الشافعي بالرياض عام (١٤١٠ هـ) .

٤٤ - بيان المختصر « شرح مختصر ابن الحاجب » :

للأصفهاني : محمود بن عبد الرحمن ، تحقيق : محمد مظهر بقا ، ط أولى عام (١٤٠٦ هـ) ، نشر جامعة أم القرى ، مطبعة المدني .

٤٥ - تاج التراجم في طبقات الحنفية :

لابن قطلوبغا : زين الدين ، طبع ببغداد عام (١٩٦٢م) ، مطبعة العاني .

٤٦ - تاريخ بغداد :

للخطيب البغدادي ، نشر : دار الكتاب العربي - بيروت .

٤٧ - التبصرة في أصول الفقه :

لأبي إسحاق الشيرازي ، تحقيق د / محمد حسن هيتو ، دار الفكر عام (١٤٠٠ هـ) .

٤٨ - التحبير شرح التحرير في أصول الفقه :

للمرداوي : أبي الحسن : علي بن سليمان ، مطبوع على الآلة الكاتبة من تحقيق كل من : د / عبد الرحمن الجبرين ، د / عوض القرني ، ود / أحمد السراح .

٤٩ - التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية :
لكمال الدين بن الهمام ، طبع بمطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر عام (١٣٥١ هـ) ، ورجعت إلى التحرير المطبوع مع شرحه : تيسير التحرير في بعض المواضع .

٥٠ - تحفة المحقق بشرح نظام المنطق :
للعلوي الحسيني : عبد الرحمن بن شهاب الدين ، ط أولى ، مطبعة المنار - القاهرة .

٥١ - التحقيق والبيان شرح البرهان :
للأبياري : علي بن إسماعيل بن عطية ، مخطوط يوجد في مكتبة مراد بتركيا ، له صورة في مركز البحث العلمي بجامعة أم القري برقم (١٥٩) ، ورجعت إلى نسخة مطبوعة على الآلة الكاتبة في بعض المواضع .

٥٢ - تخريج الفروع على الأصول :
للزنجاني : شهاب الدين : محمود بن أحمد ، تحقيق وتعليق : د/ محمد أديب الصالح ، مؤسسة الرسالة ، ط الرابعة عام (١٤٠٢هـ) - بيروت .

٥٣ - تذكرة الحفاظ :
للذهبي : محمد بن أحمد بن عثمان ، دار إحياء التراث .

٥٤ - ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك :
للقاضي عياض ، نشرته مكتبة الحياة - بيروت .

٥٥ - الترياق النافع بإيضاح وتكميل جمع الجوامع :
للعلوي الحسيني : عبد الرحمن بن شهاب الدين ، ط أولى ، طبعة العثمانية - الهند .

٥٦ - تشنيف المسامع بجمع الجوامع في أصول الفقه :

للزركشي : بدر الدين بن بهادر بن عبد الله ، تحقيق د / موسى فقيهي ، مطبوع على الآلة الكاتبة .

٥٧ - التعريفات :

للجرجاني : علي بن محمد ، مكتبة لبنان عام (١٩٦٩م) .

٥٨ - تعليل الأحكام :

للدكتور : محمد مصطفى شلبي ، دار النهضة العربية - بيروت .

٥٩ - تفسير القرطبي « الجامع لأحكام القرآن » :

للقرطبي : محمد بن أحمد الأنصاري ، طبع دار الكتب المصرية بالقاهرة عام (١٣٨٠ هـ) .

٦٠ - تفسير ابن عطية « المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز » :

لابن عطية ، أبي محمد ، عبد الحق بن غالب ، تحقيق : المجلس العلمي بفاس - المغرب - ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - المغرب .

٦١ - تفسير ابن كثير :

لأبي الفداء : إسماعيل بن كثير القرشي ، دار الفكر للطباعة والنشر، ط أولى عام (١٤٠٠ هـ) .

٦٢ - التقريب والإرشاد :

للقاضي أبي بكر الباقلاني ، من تحقيق د / عبد الحميد أبو زنيد ، ط أولى عام (١٤١٣ هـ) .

٦٣ - التقريب :

للنووي : يحيى بن شرف النووي ، طبع مع شرحه : تدريب

الراوي للسيوطي ، تحقيق : عبد الوهاب عبد اللطيف ، دار الكتب العلمية - بيروت .

٦٤ - تقريرات الشربيني :

لعبد الرحمن الشربيني ، طبع مع حاشية البناني على شرح المحلي لمتن جمع الجوامع ، طبع دار إحياء الكتب العربية بمصر .

٦٥ - تقويم الأدلة في أصول الفقه :

انظر : « الأسرار في الأصول والفروع » سبق برقم (١٣)

٦٦ - تلخيص المحصَّل :

لنصير الدين الطوسي ، مراجعة وتقديم : عبد الرؤوف سعد ، مطبوع مع المحصل ، مكتبة الكليات الأزهرية .

٦٧ - التلخيص في أصول الفقه :

لإمام الحرمين ، مخطوط مصور من نسخة معهد المخطوطات العربية بالقاهرة برقم (٤٩/ف) ، ورجعت إلى المطبوع على الآلة الكاتبة ، من تحقيق : عبد الله بن جولم النيبالي ، وشبير أحمد العمري ، وقد طبع هذا الكتاب في هذا العام ، وهو عام (١٤١٧ هـ) في دار البشائر ، وقد رجعت إلى هذه الطبعة في بعض المواضع خاصة في المجلد الثاني.

٦٨ - التلويح على التوضيح لمتن التنقيح :

للتفتازاني : سعد الدين ، طبع بدار الكتب العربية عام (١٣٢٧هـ).

٦٩ - التمهيد في أصول الفقه :

لأبي الخطاب الحنبلي ، ط أولى عام (١٤٠٦ هـ) ، دار المدني ، تحقيق : د / مفيد أبو عمشة ، ود / محمد إبراهيم ، وهو من منشورات جامعة أم القرى .

٧٠ - التمهيد في تخريج الفروع على الأصول :

للإسنوي ، جمال الدين ، عبد الرحيم بن الحسن ، ط الثانية عام (١٤٠١ هـ) ، من تحقيق : د / محمد حسن هيتو ، مؤسسة الرسالة - بيروت .

٧١ - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد :

لابن عبد البر : يوسف بن عبد البر القرطبي ، مطبعة فضالة ، المحمدية - المغرب .

٧٢ - التنقيحات في أصول الفقه :

للسهرودي : شهاب الدين ، مخطوط مصور من مخطوط في مكتبة لاله لي في استانبول بتركيا .

٧٣ - تنقيح المحصول :

للتبريزي : أمين الدين : مظفر التبريزي ، من تحقيق : حمزة حافظ ، مطبوع على الآلة الكاتبة ، رسالة دكتوراة في جامعة أم القرى .

٧٤ - تهذيب اللغة :

للأزهري : محمد بن أحمد ، تحقيق : أحمد البدروني ، الدار المصرية للتأليف والترجمة .

٧٥ - التوضيح على التنقيح :

لصدر الشريعة ، مطبوع مع « التلويح » سبق برقم (٧١) .

٧٦ - توضيح المنطق القديم :

للدكتور محي الدين أحمد الصافي ، من نشر مكتبة الأزهر - القاهرة .

٧٧ - تيسير التحرير في أصول الفقه :

لمحمد أمين المعروف « أمير بادشاه » ، طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر عام (١٣٥١ هـ) .

٧٨ - جامع بيان العلم وفضله :

لابن عبد البر : يوسف بن عبد البر القرطبي ، الطبعة الثانية عام (١٣٨٨هـ) ، مطبعة العاصمة - القاهرة .

٧٩ - جمع الجوامع في أصول الفقه :

لابن السبكي : تاج الدين : عبد الوهاب بن علي ، طبع مع شرحه للمحلي ، مع حاشية البناني ، المطبعة الأزهرية ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، ورجعت إلى جمع الجوامع المطبوع مع شرحه للمحلي مع حاشية ابن أبي شريف ، مطبوع على الآلة الكاتبة من تحقيق كل من: سليمان الحسن ، وحسن المرزوقي ، ورجعت إلى جمع الجوامع المطبوع مع شرحه : الضياء اللامع لابن حلولو المالكي من تحقيقي .

٨٠ - جمهرة اللغة :

لابن دريد البصري : محمد بن الحسين بن دريد الأزدي البصري ، دار صادر ، ط أولى عام (١٣٥١ هـ) .

٨١ - الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية :

لمحي الدين : عبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن محمد القرشي الحنفي ، الطبعة الأولى ، دائرة المعارف بالهند .

٨٢ - حاشية الأزميري على مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول :

لملاخسرو : سليمان بن عبد الله الأزميري ، طبع بولاق - مصر عام (١٢٦٢ هـ) .

٨٣ - حاشية البناني على شرح المحلي على متن جمع الجوامع :

للبناني : عبد الرحمن بن جار الله ، راجع « جمع الجوامع » ، وقد سبق برقم (٨٢) .

٨٤ - حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب :

لسعد الدين التفتازاني ، تصحيح : شعبان محمد إسماعيل ، طبع بمطبعة الفجالة الجديدة - مصر - عام (١٣٩٣ هـ) .

٨٥ - حاشية الجرجاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب :

للشريف الجرجاني « مطبوع مع حاشية التفتازاني » ، وقد سبق برقم (٨٧) .

٨٦ - حاشية ابن أبي شريف على شرح المحلي على جمع الجوامع :

لابن أبي شريف : محمد بن أبي بكر المقدسي الشافعي ، تحقيق كل من : سليمان الحسن ، وحسن المرزوقي ، مطبوع على الآلة الكاتبة ، وهي رسالتان في مرحلة الماچستير من قسم أصول الفقه ، كلية الشريعة بالرياض .

٨٧ - حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع :

لحسن العطار ، طبع مع تقريرات الشربيني ، وقد سبق برقم (٦٧) .

٨٨ - الحاصل من المحصول :

لتاج الدين الأرموي : محمد بن الحسين ، تحقيق : عبد السلام أبو ناجي ، طبع على الآلة الكاتبة .

٨٩ - الحدود في أصول الفقه :

للباجي : سليمان بن خلف الباجي ، تحقيق : نزيه حماد ، طبعة بيروت عام (١٣٩٢ هـ) .

٩٠ - حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة :
للسيوطي : جلال الدين : عبد الرحمن بن أبي بكر ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار إحياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى عام (١٩٦٧ هـ) .
٩١ - الحكم التكليفي في الشريعة الإسلامية :
للدكتور محمد أبو الفتح البيانوني ، دار القلم - دمشق - ط أولى عام (١٤٠٩ هـ) .
٩٢ - الحكم الوضعي عند الأصوليين :
للأستاذ سعيد بن علي الحميري ، ط أولى عام (١٤٠٥ هـ) .
٩٣ - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة :
لابن حجر العسقلاني ، مطبعة المدني بالقاهرة عام (١٣٨٧ هـ)
٩٤ - الدرر اللوامع على شرح المحلي على جمع الجوامع :
لابن أبي شريف ، وهو « حاشية ابن أبي شريف » قد سبق برقم (٨٩) .
٩٥ - الدرر اللوامع شرح جمع الجوامع :
للكوراني : أحمد بن إسماعيل ، مخطوط ، مصور بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى برقم (١٨٥) عن نسخة في مكتبة الأحمدية بحلب برقم (٣٨١) .
٩٦ - الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب :
لابن فرحون : إبراهيم بن علي المالكي ، ط أولى عام (١٣٥١ هـ).
٩٧ - ذيل طبقات الحنابلة :
لابن رجب : زين الدين أبي الفرج : عبد الرحمن بن أحمد البغدادي الحنبلي ، طبع بمطبعة السنة المحمدية بالقاهرة عام (١٣٧٢هـ).

٩٨ - رؤوس المسائل :

للزمخشري : أبي القاسم : محمود بن عمر ، تحقيق الدكتور : عبد الله نذير أحمد ، ط أولى عام (١٤٠٧ هـ) ، دار البشائر - بيروت .

٩٩ - الرسالة :

للإمام الشافعي ، مكتبة دار التراث بالقاهرة ، ط ثانية عام (١٣٩٩ هـ) ، تحقيق : أحمد شاكر ، دار الكتب العلمية - بيروت .

١٠٠ - رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب :

لابن السبكي ، تاج الدين ، مخطوط مصور عن نسخة بدار الكتب المصرية برقم (٢١٩) .

١٠١ - روضة الطالبين :

للنووي : يحيى بن شرف النووي الدمشقي ، المكتبة الإسلامية .

١٠٢ - روضة الناظر وجنة المناظر :

لابن قدامة : عبد الله بن أحمد ، تحقيق وتعليق وتقديم الدكتور : عبد الكريم بن علي بن محمد النملة - المؤلف - مكتبة الرشد بالرياض ط أولى عام (١٤١٣ هـ) .

١٠٣ - زاد المسير في علم التفسير :

لابن الجوزي : جمال الدين: عبد الرحمن بن أبي بكر بن الجوزي، نشر المكتب الإسلامي في دمشق عام (١٣٨٥ هـ) .

١٠٤ - زوائد الأصول على منهاج الوصول إلى علم الأصول :

للإسنوي : جمال الدين : عبد الرحيم بن الحسيني ، مؤسسة الكتب الثقافية ، الطبعة الأولى عام (١٤١٣ هـ) .

١٠٥ - السبب عند الأصوليين :

للأستاذ الدكتور : عبد العزيز الربيعة ، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام (١٣٩٩ هـ) .

١٠٦ - سلاسل الذهب :

للزركشي : بدر الدين ، تحقيق : محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي ، مكتبة ابن تيمية ، ط أولى عام (١٤١١ هـ) .

١٠٧ - سلم الوصول « حاشية على نهاية السول » :

لمحمد بخيت المطيعي ، طبع عالم الكتب .

١٠٨ - سنن أبي داود :

لأبي داود : سليمان بن الأشعث السجستاني ، تعليق : عبيد الدعاس ، وعادل السيد ، دار الحديث للطباعة والنشر ، حمص ، ط أولى عام (١٣٩٤ هـ) .

١٠٩ - سنن الترمذي « الجامع الصحيح » :

للترمذي : تصحيح عبد الوهاب بن عبد اللطيف ، دار الفكر للطباعة ، ط ثالثة عام (١٩٣٩م) .

١١٠ - السنن الكبرى :

للبيهقي : أحمد بن الحسين بن علي ، ط أولى عام (١٣٥٤ هـ)، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بالهند .

١١١ - سنن ابن ماجة :

لابن ماجة : محمد بن يزيد القزويني ، تحقيق : فؤاد عبد الباقي ، المكتبة العلمية - بيروت .

١١٢ - سنن النسائي :

للنسائي : أحمد بن سعيد ، دار إحياء التراث العربي - بيروت .

١١٣ - شجرة النور الزكية في طبقات المالكية :

لمحمد بن مخلوف ، المطبعة السلفية - القاهرة عام (١٣٤٩ هـ) .

١١٤ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب :

لابن العماد الحنبلي ، طبع دار المسيرة - بيروت - ط ثانية عام (١٣٩٩ هـ) .

١١٥ - شرح الأصول الخمسة :

للقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي ، د / عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة - القاهرة - ط أولى عام (١٣٨٤ هـ) .

١١٦ - شرح تنقيح الفصول :

للقرافي : أحمد بن إدريس ، تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد ، الطبعة الأولى ، نشر مكتبة الكليات الأزهرية ، ودار الفكر عام (١٣٩٣هـ) .

١١٧ - شرح الشمسية :

للرازي : قطب الدين ، يوجد في مكتبة جامعة الملك سعود المركزية ولا يوجد عليه أي شيء يدل على مكان طباعته أو زمانها .

١١٨ - شرح العضد على مختصر ابن الحاجب :

لعضد الدين الأيجي ، طبع مع حاشية التفتازاني ، تصحيح : شعبان محمد إسماعيل ، طبع مكتبة الفجالة الجديدة - مصر عام (١٣٩٣هـ).

١١٩ - شرح العقيدة الطحاوية :

لعلي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي، نشر المكتب الإسلامي.

١٢٠ - شرح العمد :

لأبي الحسين البصري : محمد بن علي بن الطيب ، تحقيق الدكتور : عبد الحميد بن علي أبو زنيد ، ط أولى عام (١٤١٠ هـ) .

١٢١ - الشرح الكبير على متن المقنع :

للشيخ شمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر بن محمد أحمد بن قدامة من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

١٢٢ - شرح الكوكب المنير :

للفتوحي الحنبلي : أحمد بن عبد العزيز ، تحقيق د / نزيه حماد ، ود/ محمد الزحيلي ، طبع دار الفكر بدمشق ، نشر جامعة أم القرى .

١٢٣ - شرح اللمع في أصول الفقه :

لأبي إسحاق الشيرازي ، تحقيق : عبد المجيد تركي ، دار الغرب الإسلامي - بيروت ، لبنان - عام (١٤٠٨ هـ) .

١٢٤ - شرح المحلي على جمع الجوامع :

انظر : « جمع الجوامع » ، وقد سبق برقم (٨٢) .

١٢٥ - شرح مختصر الروضة :

للطوفي : نجم الدين ، تحقيق : د / عبد الله بن عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة ، ط الأولى عام (١٤١٠ هـ) .

١٢٦ - شرح المعالم في أصول الفقه :

لابن التلمساني ، مخطوط ، مصور من نسخة في مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى برقم (٢٦١) ، ورجعت إلى المطبوع على الآلة الكاتبة بتحقيق أحمد محمد صديق

١٢٧ - شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول :

للأصفهاني : محمود بن عبد الرحمن ، تحقيق وتقديم وتعليق : د / عبد الكريم بن علي النملة - المؤلف - الطبعة الأولى عام (١٤١٠ هـ) مكتبة الرشد - الرياض .

١٢٨ - شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل :

لأبي حامد الغزالي ، تحقيق : د / حمد الكبيسي ، مطبعة الإرشاد ، - بغداد - عام (١٣٩٠ هـ) ، نشر الأوقاف العراقية .

١٢٩ - الصحاح تاج اللغة وتاج العربية :

للجوهري : إسماعيل بن حماد ، تحقيق : أحمد عبد الغفار عطار، دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثانية عام (١٣٩٩ هـ) .

١٣٠ - صحيح البخاري :

لأبي عبد الله البخاري ، قدم له وحققه : محمود النواوي ، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، ومحمد خفاجي ، طبع بمطبعة الفجالة الجديدة عام (١٣٧٦ هـ) ، ورجعت أيضاً إلى صحيح البخاري المطبوع مع شرحه فتح الباري .

١٣١ - صحيح مسلم :

تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث ، الطبعة الأولى عام (١٣٧٩ هـ) ، طبعة عيسى البابي .

١٣٢ - الضياء اللامع شرح جمع الجوامع :

للشيخ حلولو المالكي ، تحقيق وتعليق وتقديم : الدكتور عبد الكريم ابن علي النملة - المؤلف - طبع دار الحرمين - مصر - الطبعة الأولى عام (١٤١٤ هـ)

١٣٣ - طبقات الحنابلة :

للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى ، طبع بمطبعة السنة المحمدية - القاهرة .

١٣٤ - طبقات الشافعية :

للإسنوي ، تحقيق : عبد الله الجبوري ، الطبعة الأولى ، مطبعة الإرشاد - بغداد - عام (١٣٩١ هـ) .

١٣٥ - طبقات الشافعية الكبرى :

لابن السبكي تحقيق : د / عبد الفتاح الحلو ، ومحمد الطناحي ، الطبعة الأولى ، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي .

١٣٦ - طبقات الفقهاء :

لأبي إسحاق الشيرازي ، دار الرائد العربي - بيروت - تحقيق : د / إحسان عباس عام (١٤٠١ هـ) .

١٣٧ - طبقات ابن قاضي شهبة :

لأبي بكر : أحمد بن محمد تقي الدين قاضي شهبة الدمشقي ، تعليق : د / عبد الحافظ عبد العليم خان ، الطبعة الأولى .

١٣٨ - طبقات المفسرين :

للداودي : محمد بن علي بن أحمد ، تحقيق : علي محمد عمر ، الناشر مكتبة وهبة ، ط أولى عام (١٣٩٢ هـ) ، مطبعة الاستقلال .

١٣٩ - الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز :

ليحيى بن حمزة بن علي العلوي اليمني ، مطبعة المقتطف بمصر عام (١٣٣٢) .

١٤٠ - العدة في أصول الفقه :

لأبي يعلى الحنبلي ، تحقيق وتعليق الدكتور : أحمد بن علي سير المباركي ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى عام (١٤٠٠ هـ) ، وأكمله عام (١٤١٠ هـ) .

١٤١ - العقد المنظوم في الخصوص والعموم :

لشهاب الدين القرافي : تحقيق : د / أحمد الختم عبد الله لنيل درجة الدكتوراه من جامعة أم القرى عام (١٤٠٤ هـ) ، مطبوع على الآلة الكاتبة .

١٤٢ - غاية الوصول شرح لب الأصول :

للأنصاري الشافعي ، مطبعة عيسى البابي الحلبي - مصر .

١٤٣ - الغيث الهامع بشرح جمع الجوامع :

لابن العراقي : مخطوط نسخة مصورة عن نسخة موجودة في المكتبة الأزهرية برقم (٣٢٠٥) ، ورجعت إلى المطبوعة منه على الآلة الكاتبة .

١٤٤ - الفائق في أصول الفقه :

لصيفي الدين الهندي ، مخطوط ، نسخة مصورة عن نسخة موجودة في دار الكتب المصرية برقم (١٣٥) تيمور ، ورجعت في بعض المواضع إلى المطبوع على الآلة الكاتبة من تحقيق د / علي الصميريني .

١٤٥ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري :

لابن حجر العسقلاني ، عناية : محمد فؤاد عبد الباقي .

١٤٦ - فتح باب العناية :

لملا علي قاري ، تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة .

١٤٧- فتح الرحمن على لقطة العجلان، وبلة الضمآن في فن الأصول:

لزكريا الأنصاري ، طبع مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة عام (١٣٥٥ هـ) ، وبهامشه حاشية ياسين زين الدين العليمي .

١٤٨ - فتح القدير :

لكمال الدين بن الهمام الحنفي ، طبع بمطبعة بولاق - مصر .

١٤٩ - فتح المغيث بشرح ألفية الحديث :

للعراقي : زين الدين : عبد الرحيم بن الحسين ، ط أولى عام (١٣٥٥هـ) .

١٥٠ - فرق وطبقات المعتزلة :

للقاضي عبد الجبار بن أحمد ، تحقيق : د / علي سامي النشار ، وعصام الدين محمد ، دار المطبوعات الجامعية بمصر عام (١٣٩٢ هـ) .

١٥١ - الفروق :

لشهاب الدين القرافي ، طبع دار إحياء الكتب العربية ، الطبعة عام (١٣٤٤ هـ) .

١٥٢ - الفصول في الأصول :

لأبي بكر الرازي الجصاص ، تحقيق : د / عجيل جاسم النشمي ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت ، وهو : « أصول الجصاص » ، وقد رجعت في بعض المواضع إلى المخطوطة التي بدار الكتب المصرية برقم (٩١) .

١٥٣ - الفوائد السنية شرح الألفية :

لمحمد البرماوي ، مخطوط يوجد له نسخة في المكتبة السعودية برقم (٨٢) ، وقد رجعت إلى النسخة المحققة من تحقيق حسن المرزوقي .

١٥٤ - الفوائد شرح الزوائد :

للأبناسي : إبراهيم بن موسى ، تحقيق : عبد العزيز العويد .

١٥٥ - فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه :

للأنصاري : عبد العلي محمد بن نظام الدين ، مطبوع مع المستصفى للغزالي ، الطبعة الأولى ، المطبعة الأميرية - بولاق مصر - عام (١٣٢٤ هـ) .

١٥٦ - فوات الوفيات :

للكتبي : محمد شاكر تحقيق : د / إحسان عباس ، دار صادر - بيروت عام (١٩٧٤م)

١٥٧ - القاموس المحيط :

للفيروزآبادي : مجد الدين محمد بن يعقوب ، طبع مصطفى الحلبي بالقاهرة عام (١٣٧١ هـ) .

١٥٨ - قواطع الأدلة :

للسمعاني : منصور بن محمد بن عبد الجبار ، مخطوط ، له نسخة بمكتبة فيض الله بتركيا (٦٢٧) ، ورجعت إلى المطبوع سنه على الآلة الكاتبة بتحقيق : عبد الله بن حافظ الحكمي ، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الشريعة بالرياض .

١٥٩ - القواعد والفوائد الأصولية :

لابن اللحام : علاء الدين علي بن عباس البعلي الحنبلي ، تحقيق وتصحيح : محمد حامد الفقي ، طبع في مطبعة السنة المحمدية - القاهرة - عام (١٣٧٥ هـ) .

١٦٠ - القوانين الفقهية :

لابن جزي ، يطلب من مكتبة أسامة بن زيد - بيروت .

١٦١ - قواعد الأحكام ومصالح الأنام :

للعز بن عبد السلام ، دار الكتب العلمية - بيروت .

١٦٢ - الكاشف عن المحصول :

للأصفهاني : محمد بن محمود الأصفهاني ، مخطوط ، يوجد له نسخة في دار الكتب المصرية برقم (٤٧٣) أصول فقه .

١٦٣ - الكافي في فقه أهل المدينة المالكي :

لابن عبد البر : يوسف بن عبد الله النمري القرطبي ، تحقيق : د / محمد محمد أحميد ، ولد ماديك الموريتاني ، مكتبة الرياض الحديثة ، ط أولى عام (١٣٩٨ هـ) .

١٦٤ - الكافية في الجدل :

لإمام الحرمين ، تحقيق : نوقية محمود، طبع عيسى البابى- القاهرة.

١٦٥ - كشاف اصطلاحات الفنون :

لمحمد الفاروقي التهانوني ، تحقيق : لطفي عبد البديع ، المؤسسة المصرية العامة عام (١٣٨٢ هـ) .

١٦٦ - الكشاف في التفسير :

للزمخشري ، دار المعرفة للطباعة - بيروت .

١٦٧ - كشف الأسرار عن أصول البزدوي :

لعبد العزيز البخاري ، طبع مع « أصول فخر الإسلام البزدوي » ، دار الكتاب العربي - بيروت - عام (١٣٩٤ هـ) .

١٦٨ - كشف الأسرار شرح المصنف على المنار :
لجلال الدين النسفي ، دار الكتب العلمية - بيروت - ط أولى عام (١٤٠٦ هـ)
١٦٩ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون :
لحاجي خليفة ، الطبعة الثالثة عام (١٣٨٧ هـ) ، المكتبة الإسلامية بطهران .
١٧٠ - لسان العرب :
لابن منظور ، دار صادر - بيروت .
١٧١ - اللمع في أصول الفقه :
لأبي إسحاق الشيرازي ، تحقيق وتعليق وضبط : محمد ياسين عيسى الفاداني ، باب السلام بمكة المكرمة .
١٧٢ - المانع عند الأصوليين :
لفضيلة الأستاذ الدكتور عبد العزيز الربيعة ، الطبعة الثانية عام (١٤٠٧ هـ) ، مكتبة المعارف بالرياض .
١٧٣ - المبسوط :
للسرخسي : أبو بكر محمد بن حمد بن أبي سهل ، الطبعة الثانية ، دار المعرفة - بيروت .
١٧٤ - المجموع شرح المهذب :
للنووي : أبي زكريا محيي الدين ، تحقيق وتعليق : محمد نجيب المطيعي ، طبع دار النصر - القاهرة - عام (١٩٧١م) .
١٧٥ - مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية :
جمع الشيخ عبد الرحمن بن قاسم، الطبعة الأولى عام (١٣٨٣هـ)

١٧٦ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين :

لفخر الدين الرازي ، راجعه وقدم له : طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية .

١٧٧ - المحصول في علم أصول الفقه :

لفخر الدين بالرازي ، تحقيق : د / طه جابر العلواني ، الطبعة الأولى عام (١٣٩٩ هـ) ، مطابع الفرزدق بالرياض .

١٧٨ - المحصول في علم الأصول :

لابن العربي : أبي بكر محمد بن عبد الله ، بتحقيق : الحسين بن محمد التأويل ، مطبوع على الآلة الكاتبة رسالة ماچستير ، ورجعت إلى نسخة مخطوطة مصورة من نسخة بمكتبة فيض الله أفندي بتركيا رقم (٦٣٦) .

١٧٩ - مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف :

للدكتور : عبد الكريم بن علي بن محمد النمْلة - المؤلف - الطبعة الأولى عام (١٤١٦ هـ) ، مكتبة الرشد بالرياض .

١٨٠ - مختار الصحاح :

للرازي : محمد بن أبي بكر بن عبد القادر ، دار الفكر للطباعة والنشر .

١٨١ - المختصر في أصول الفقه :

لابن اللحام : علي بن محمد بن علي البعلي الحنبلي ، تحقيق وتقديم : د / محمد مظهر بقا من مطبوعات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى .

١٨٢ - مختصر ابن الحاجب :

مطبوع مع شرحه للقاضي عضد الدين الأيجي ، انظر : « شرح عضد الدين على مختصر ابن الحاجب » ، و« بيان المختصر » .

١٨٣ - مختصر الطحاوي :

لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الحنفي ، تحقيق : أبي الوفاء الأفغاني ، دار الكتاب العربي - القاهرة - عام (١٣٧٠ هـ) .

١٨٤ - المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل :

لابن بدران : عبد القادر بن أحمد بن مصطفى ، إدارة الطبعة المنيرية .

١٨٥ - المدونة الكبرى :

للإمام مالك بن أنس ، رواية سحنون بن سعيد التنوخي ، دار صادر - بيروت - صورة من طبعة مطبعة السعادة بمصر .

١٨٦ - مرآة الأصول في شرح مرقاة الأصول :

لملا خسرو : محمد بن قراموز ، طبع مع حاشيته للأزميري ، مطبعة الحاج محرم أفندي البوسنوي عام (١٣٠٢ هـ) .

١٨٧ - مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان :

للإمام أبي محمد : عبد الله بن أسعد بن علي اليافعي اليمني المكي ، الطبعة الثانية ، منشورات الأعلمي للمطبوعات - بيروت .

١٨٨ - المزهر في علوم اللغة وأنواعها :

للسيوطي : جلال الدين ، طبع دار إحياء الكتب العربية .

١٨٩ - مسائل الخلاف في أصول الفقه :

للصيمري : أبي عبد الله : الحسين بن علي بن محمد بن جعفر ، تحقيق : د / راشد الحاوي ، مطبوع على الآلة الكاتبة - رسالة ماجستير مقدمة لكلية الشريعة بالرياض .

١٩٠ - المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين
للدكتور محمد العروسي عبد القادر ، دار حافظ للنشر والتوزيع ، ط أولى عام (١٤١٠ هـ) .
١٩١ - المستدرك على الصحيحين :
للحاكم : محمد بن عبد الله النيسابوري، طبع الهند عام (١٣٣٥هـ) « تصوير » .
١٩٢ - المستصفى من علم الأصول :
للغزالي أبي حامد ، الطبعة الأولى ، المطبعة الأميرية ببولاق - مصر عام (١٣٢٤ هـ) ، دار إحياء التراث العربي - بيروت .
١٩٣ - مسلم الثبوت في أصول الفقه :
لمحب الدين ابن عبد الشكور ، مطبوع مع شرحه فواتح الرحموت، مع المستصفى السابق الذكر .
١٩٤ - المسند :
للإمام أحمد بن حنبل ، تصوير دار صادر - بيروت - عن طبعة الميمنية عام (١٣١٣ هـ) .
١٩٥ - المسودة في أصول الفقه :
لآل تيمية ، من تحقيق وضبط : محمد محيي الدين عبد الحميد ، طبع في مطبعة المدني بالقاهرة .
١٩٦ - المصباح المنير :
للفيومي : أحمد بن محمد ، المكتبة العلمية - بيروت .
١٩٧ - مطالع الأنوار في الحكمة والمنطق :
للأرموي : سراج الدين ، طبع عام (١٣٠٣ هـ) .

١٩٨ - المعتمد في أصول الدين :
لأبي يعلى الحنبلي ، تحقيق وتقديم : وديع زيدان حداد ، دار المشرق - بيروت .
١٩٩ - المعالم في أصول الدين :
لفخر الدين الرازي ، مطبوع بهامش المحصل له ، ط أولى ، ورجعت إلى المطبوع مع شرح المعالم لابن التلمساني ، راجع رقم (١٣٠) .
٢٠٠ - معترك الأقران في إعجاز القرآن :
للسيوطي : جلال الدين ، تحقيق : محمد علي البجاوي ، دار الفكر العربي .
٢٠١ - المعتمد في أصول الفقه :
لأبي الحسين البصري المعتزلي ، طبع عام (١٣٨٤ هـ) ، تحقيق : حميد الله بالتعاون مع محمد بكر ، وحسن حنفي .
٢٠٢ - معجم المؤلفين :
لعمر رضا كحالة ، مكتبة المتنبي - بيروت - دار إحياء التراث العربي - بيروت .
٢٠٣ - معجم متن اللغة :
لأحمد رضا ، طبع دار مكتبة الحياة - بيروت - عام (١٣٧٧ هـ) .
٢٠٤ - معجم مقاييس اللغة :
لابن فارس : أحمد بن فارس بن زكريا الرازي ، الطبعة الأولى ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، تحقيق عبد السلام هارون .
٢٠٥ - المغني وبحاشيته الشرح الكبير على متن المقنع :
لابن قدامة : عبد الله بن أحمد ، منشورات المكتبة السلفية - بالمدينة المنورة .

٢٠٦ - المغني في أبواب التوحيد والعدل :

للقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي ، تحقيق محمد علي النجار ، ود / عبد الحليم النجار ، راجعه : عبد السلام مدكور ، إشراف : طه حسين ، المؤسسة العامة المصرية للتأليف والأنباء والنشر .

٢٠٧ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم :

لطاش كبرى زادة ، تحقيق ومراجعة كامل بكري ، وعبد الوهاب أبو النور ، طبع في مطبعة الاستقلال الكبرى .

٢٠٨ - مفتاح العلوم :

للسكاكي : يوسف بن أبي بكر محمد بن علي ، دار الكتب العلمية - بيروت .

٢٠٩ - مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول :

لابن التلمساني المالكي ، حققه : عبد الوهاب عبد اللطيف ، دار الكتب العلمية - بيروت - عام (١٤٠٣ هـ) .

٢١٠ - المفردات في غريب القرآن :

للراغب الأصفهاني : الحسين بن محمد ، تحقيق وضبط : محمد سيد كيلاني ، الطبعة الأخيرة ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر .

٢١١ - مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث :

لابن الصلاح : عثمان بن عبد الرحمن ، تصوير دار الكتب العلمية - بيروت عام (١٣٩٨ هـ) .

٢١٢ - المنار :

للنسفي : أبي البركات : عبد الله بن أحمد ، مطبوع مع شرحه : «كشف الأسرار» للنسفي ، قد سبق برقم (١٧١) .

٢١٣ - مناهج العقول شرح منهاج الوصول :
للبدخشي : محمد بن الحسن ، مطبوع مع نهاية السول للإسنوي ، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده .
٢١٤ - منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل :
لابن الحاجب : عثمان بن عمر ، ط أولى عام (١٣٢٦ هـ) .
٢١٥ - المنخول من تعليقات الأصول :
لأبي حامد الغزالي : محمد بن محمد ، تحقيق : محمد حسن هيتو ط الثانية عام (١٤٠٠ هـ) ، دار الفكر - دمشق .
٢١٦ - المنثور في القواعد « الأشباه والنظائر » :
لبدر الدين الزركشي ، تحقيق : د / تيسير فائق محمود ، نشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت .
٢١٧ - المنهاج في ترتيب الحجاج :
لابن الوليد الباجي ، تحقيق عبد المجيد تركي ، طبع دار الغرب الإسلامي ، ط ثانية عام (١٩٨٧ هـ) .
٢١٨ - منهاج الوصول إلى علم الأصول :
للبيضاوي : ناصر الدين ، طبع مع شرحه الإبهاج ، وشرحه للأصفهاني راجع : « شرح منهاج البيضاوي » ، وشرحه للأسنوي ، راجع « نهاية السول » .
٢١٩ - المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد :
لمجير الدين عبد الرحمن بن محمد العليمي ، الطبعة الأولى ، مطبعة المدني بالقاهرة عام (١٣٨٤ هـ) .
٢٢٠ - المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي :
لابن تغري بردي : جمال الدين أبي المحاسن ، يوسف الأتابكي ،

تحقيق أحمد يوسف نجاتي ، طبع في مطبعة دار الكتب المصرية عام (١٣٧٥ هـ) .

٢٢١ - الموافقات في أصول الشريعة :

لأبي إسحاق الشاطبي ، شرح وتعليق : عبد الله دراز ، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الثانية عام (١٣٩٥ هـ) .

٢٢٢ - المواقف في علم الكلام :

عضد الدين : عبد الرحمن بن أحمد الأيجي ، مكتبة المثنى بالقاهرة - عالم الكتب ببيروت .

٢٢٣ - ميزان الأصول في نتائج العقول :

لعلاء الدين السمرقندي الحنفي ، تحقيق : د / محمد زكي عبد البر، الطبعة الأولى عام (١٤٠٤ هـ) .

٢٢٤ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال :

للذهبي : أبي عبد الله محمد بن أحمد ، ط.أولى عام (١٣٨٢ هـ) عيسى البابي القاهرة .

٢٢٥ - نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول :

للشيخ عيسى منون ، دار العدالة ، نسخة مصورة عن نسخة صادرة على إدارة الطباعة المنيرية .

٢٢٦ - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة :

لابن تغري بردي الأتابكي ، ط أولى ، دار الكتب المصرية .

٢٢٧ - نزهة النظر بشرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر :

لابن حجر العسقلاني : أحمد بن علي ، طبع المكتبة العلمية .

٢٢٨ - نشر البنود على مراقي السعود :
للشنقيطي : عبد الله بن إبراهيم العلوي ، ط أولى عام (١٤٠٩ هـ) دار الكتب العلمية - بيروت .
٢٢٩ - نصب الراية لأحاديث الهداية :
للزيلعي : جمال الدين عبد الله بن يوسف الحنفي ، ط ثانية ، الناشر المجلس العلمي .
٢٣٠ - نظرية الحكم ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي :
للدكتور : أحمد الحصري ، طبع دار الكتاب العربي - بيروت - ط أولى عام (١٤٠٧ هـ) .
٢٣١ - نفائس الأصول في شرح المحصول :
للقرافي : شهاب الدين تحقيق : د / عياض السلمي ، ود / عبد الكريم النملة - المؤلف - مطبوع على الآلة الكاتبة ، قسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض .
٢٣٢ - النكت والعيون « تفسير الماوردي » :
للماوردي : تحقيق : خضر محمد خضر ، ومراجعة : د / عبد الستار أبو غدة . ط أولى عام (١٤٠٢ هـ) - الكويت .
٢٣٣ - نهاية السول شرح منهاج الأصول :
للإسنوي : عبد الرحيم بن الحسين ، طبع عالم الكتب ، وبهامشه سلم الوصول للمطيعي ، ورجعت إلى المطبوع بمطبعة محمد علي صبيح وبهامشه مناهج العقول للبدخشي .
٢٣٤ - نهاية الوصول في دراية الأصول :
لصيفي الدين الهندي ، مخطوط ، مصور عن نسخة في مكتبة طبقبو سراي بتركيا رقم (١٢٤٠) ، ورجعت في بعض المواضع إلى

المطبوع على الآلة الكاتبة من تحقيق د / صالح اليوسف ، ود / سعد السويح بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض .

٢٣٥ - هدية العارفين « أسماء المؤلفين ، وآثار المصنفين » :

لإسماعيل باشا البغدادي ، طبع وكالة المعارف - تركيا .

٢٣٦ - الواضح في أصول الفقه :

لابن عقيل ، حقق الجزء الأول منه الدكتور موسى بن محمد القرني لنيل درجة الدكتوراه في جامعة أم القرى ، ورجعت إلى نسخة مخطوطة توجد في المكتبة الظاهرية بدمشق رقم (٢٨٧٢) .

٢٣٧ - الوافي بالوفيات :

للصفدي : صلاح الدين خليل بن أيبك ، الطبعة الثانية عام (١٣٨١هـ) .

٢٣٨ - الوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي :

لأبي حامد الغزالي ، مطبعة الآداب سنة (١٣١٧ هـ) .

٢٣٩ - الوصول إلى الأصول :

لابن برهان : أحمد بن علي برهان ، تحقيق : فضيلة الأستاذ الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد ، طبع عام (١٤٠٣ هـ) ، مكتبة المعارف بالرياض .

٢٤٠ - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان :

لابن خلكان : شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان ، تحقيق : د/ إحسان عباس ، دار الثقافة - بيروت ، لبنان .

* * *